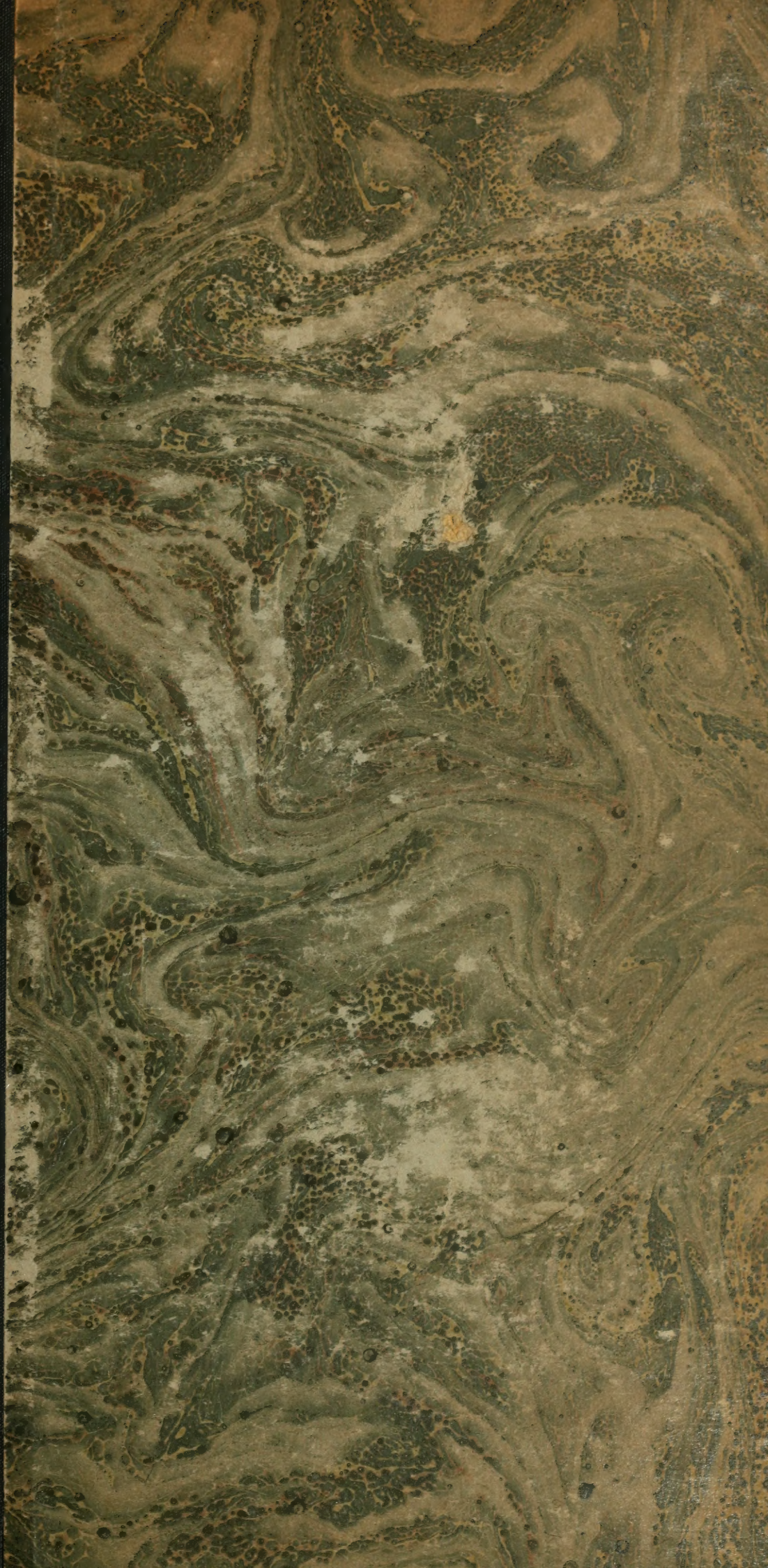

Revue de Philosophie
Tom. XV. No. Dec 1909.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/saintanselmedeca00slla

L.
ST. MICHAELS COLLEGE

# SAINT ANSELME : SON TEMPS, SON ROLE

La seconde moitié du XIe siècle ouvre une révolution d'où l'Église chrétienne et la civilisation occidentale sortent, non pas rajeunies, mais ressuscitées ; alors s'élaborent les forces qui de la chrétienté d'Occident font le ferment vivifiant du monde. De cette révolution prodigieuse, saint Anselme apparaît comme un vigoureux ouvrier.

## I

### LA RUINE SOCIALE ET LA RUINE CHRÉTIENNE (III-XIe SIÈCLE)

Depuis de longs siècles, l'Empire s'écroulait, s'émiettait, par secousses progressives et saccadées ; la cité minuscule qui, éclose au Palatin, avait absorbé les peuples de la Méditerranée, après les avoir modelés à son image souffrait maintenant de leurs révoltes. L'empereur a perdu l'Occident aux IIIe et Ve siècles, lors des invasions germaines ; il a perdu l'Orient aux VIIe et VIIIe siècles, lors de l'explosion arabe ; il a presque perdu la péninsule des Balkans environ la même époque, lors de l'infiltration slave. Réfugié derrière les murailles de Constantinople, il parvient sans doute à tenir plusieurs siècles encore ; les discordes de ses ennemis, l'énergie de ses soldats le servent parfois à souhait ; mais jamais il ne recouvre ses anciennes provinces ; jamais ne refleurit, sur les rives du Bosphore, le génie de la vieille Rome. — Et jamais les peuples antiques réveillés au contact des Germains, des Arabes et des Slaves ne réussissent où il échoue : malgré Charlemagne comme malgré Justinien, l'empire méditerranéen ne se relève pas du tombeau ; la civilisation gréco-romaine définitivement s'effondre. Un peu



THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA
MAY 18 1932
5025

partout, les propriétaires des grands domaines, affranchis de la tutelle impériale, se laissent emporter au vent des passions, de la cupidité, de l'ambition, de la luxure. Loin de limiter l'anarchie et de soulager la misère, les *seigneurs* l'entretiennent ou ils l'aggravent.

L'Israël nouveau qu'a rêvé Isaïe, que Jésus a fondé et que ses disciples, infatigablement, construisent dans l'Empire, s'il a certainement bénéficié de la paix que Rome apportait aux peuples, souffre gravement aujourd'hui de cet effondrement. Il est vrai que le despotisme dont l'empereur, aux rares pays qui continuent de lui obéir, s'accoutume à charger l'Église, semble bien fait pour dissiper ses regrets. Mais peut-être son sort est-il encore plus lamentable aux pays d'Occident que se sont partagés les Germains. Les efforts réformateurs de saint Boniface, de Charlemagne et de Louis le Pieux n'ont pas produit d'effet durable. La décadence du clergé se précipite. La pratique du célibat est oubliée des prêtres, des évêques, des papes eux-mêmes, soit que le scandale de leurs débauches soulève l'effroi des croyants, soit que les uns et les autres forment des unions pseudo-régulières. L' « hérésie simoniaque » joint ses ravages à ceux qu'exerce l' « hérésie nicolaïte » ; les évêques qui prennent femme n'hésitent pas à *acheter* leur ordination : *aurum dedi, episcopatum accepi,* dit l'un d'eux. Tous ces clercs vivent comme les seigneurs ; c'est que la classe cléricale — je veux dire ses chefs, évêques et abbés — tend à se confondre avec la classe seigneuriale ; les seigneurs confisquent, ils absorbent l'Église. Comme ils bénéficient de la chute de l'Empire, ils travaillent naturellement à procurer la ruine de l'Église : il l'avait protégée, elle l'avait soutenu ; ses privilèges, sa morale, contrarient dangereusement leurs caprices ; ses domaines, enfin, tentent leur avidité. Ils mettent la main sur ceux que possède la paroisse, sur ceux que possède l'évêché ; et comme ces terres sont attachées à la fonction du curé ou de l'évêque, ils mettent la main sur ces fonctions même. Tantôt c'est par la force ou l'intrigue qu'ils en disposent à leur gré. Tantôt, ici encore, un droit nouveau, ou un pseudo-droit, naît de l'injustice qui se prolonge : l'évêché, la paroisse, tombent dans le patrimoine seigneurial. Le seigneur possède alors, héréditairement, le droit de nommer le curé

ou l'évêque ; il manifeste son droit en conférant solennellement l'investiture à l'élu de son choix ; et son droit est identique aux autres droits qu'il trouve dans son héritage : il le lègue, il le donne en dot, il le partage, il le vend. Au xe et au xie siècle, l'Église est devenue la proie des seigneurs, elle est leur chose ; comment s'étonner que ses prêtres aient pris leurs mœurs ; comment s'étonner de la dissolution du clergé ?

Est-il besoin d'insister sur les suites de cette ruine ? *Quod si sal evanuerit, in quo salietur ?* [Matthieu, v, 13]. Si les officiers lâchent pied, comment les soldats tiendront-ils ? Un peu partout la moralité se relâche, ou disparaît : dans cette atmosphère de rapine et de mensonge, de meurtre et de sang, la fleur de sainteté ne peut plus s'épanouir. La pensée chrétienne meurt étouffée : la compilation se substitue à l'effort vivant des âmes qui veulent comprendre (1). La conquête chrétienne s'arrête, puis elle recule : la barbarie païenne recouvre de ses flots les terres que lui a arrachées l'Évangile. Dans tous les domaines la mort accomplit son œuvre (2).

## II

### LA RÉVOLUTION GRÉGORIENNE (1049 1153)

Mais soudain, avec un fracas de bataille, l'œuvre de résurrection commence. Il fallait, ou que l'Église mourût, ou qu'elle se libérât de la tyrannie seigneuriale. Guidée par deux groupes de saints, l'Église prend le second parti : elle tente un colossal effort pour reconquérir sa liberté. C'est la Révolution Grégorienne.

L'effort des âmes qui, malgré tout, se sont obstinées dans la foi, dans l'espérance et dans l'amour, l'a mystérieusement pré-

(1) Un fait symbolise cette décadence intellectuelle : l'Église oublie la tradition romaine, de si capitale importance, sur la valeur objective des sacrements. [Voir aussi la médiocrité des écrivains du vii, viii, ix, xe siècles, Scot Erigène mis à part.]

(2) Qu'il me soit permis, à ce propos, de renvoyer le lecteur à mon *Histoire de l'Eglise à l'époque méditerranéenne : le Christianisme et l'Empire ; le Christianisme et les Barbares*, [*Avenir du Christianisme*, I, 4 et 5, Paris, Bloud, 1910].

parée ; mais c'est l'union de deux forces qui l'a accomplie. Les évêques de Rome ont reçu en héritage de saint Pierre, mort à Rome, le privilège que lui conférait Jésus sur le chemin de Césarée de Philippe ; et la vénération que les chrétiens d'Occident ont vouée au portier du Paradis a entretenu et fortifié parmi les foules, à l'âge seigneurial, le prestige de la papauté romaine ; elle représente une puissance encore insoupçonnée. La congrégation de Cluny attire, au contraire, avec les regards du monde, l'espérance des vrais chrétiens survivants : elle n'a reçu du Seigneur Jésus, ni directement, ni indirectement, aucun pouvoir ; mais ce sont des saints qui la dirigent, les Odon et les Mayeul et les Odilon ! Ils ne croient pas pouvoir se sauver sans sauver leurs frères ; ils se lancent intrépidement, sans autre mandat, dans la lutte contre les seigneurs ; et ils imaginent, pour briser la multiplicité de leurs prises locales, un système de centralisation rigide : un seul abbé régentera tous les monastères qui relèvent de Cluny. — Un jour, Cluny et la papauté font alliance : tous deux chargent d'un même élan l'ennemi ; ce jour-là, l'avenir est sauf.

Les Grégoriens — j'aime à appeler du nom du plus grand d'entre eux, Grégoire VII, les héros de ce parti révolutionnaire, — les Grégoriens visent les seigneurs qui nomment les curés ; ils visent surtout les comtes qui nomment les évêques, soit que ces comtes aient réussi à ressusciter à leur profit la dignité royale, soit qu'ils n'y soient pas parvenus ; ils visent, par dessus tout, le roi de Germanie, qui s'est fait donner la dignité impériale, qui a conquis le pouvoir à Rome, et qui entend nommer à sa guise l'évêque de Rome, comme les autres évêques des pays qui lui obéissent. Derrière les seigneurs et les comtes, derrière les rois et l'empereur, les Grégoriens visent des idées : ils veulent supprimer le désordre des mœurs, le mariage des prêtres, l'achat des ordres, l'investiture des clercs par les laïques ; ils veulent ressusciter le célibat ecclésiastique, la liberté des élections, épiscopales ou pontificales ; ils veulent — c'est leur fin suprême, — faire refleurir la vie chrétienne ; ils veulent, — c'est la condition du succès, — organiser la domination de la papauté sur l'Église universelle. — Mais parfois, bien qu'un même idéal rapproche leurs cœurs, ils se divisent sur la

conduite à suivre. Tantôt ce sont des raisons théoriques qui les opposent : pour recouvrer sa liberté l'Église doit-elle abandonner ses terres ; si elle garde ses terres, par qui en faire investir ses dignitaires ; si elle garde ses terres et parvient à abolir l'investiture laïque, doit-elle interdire à ses évêques la prestation du serment vassalique ? Tantôt ce sont des faits qu'ils n'apprécient pas de la même manière : voici un roi, très puissant, qui lutte avec énergie contre le nicolaïsme, mais entend toujours disposer des évêchés ; un autre favorise de même les réformes, mais veut garder la haute main sur les élections épiscopales : quelle conduite tenir vis-à-vis de Guillaume le Conquérant, roi d'Angleterre, vis-à-vis d'Henri III, roi de Germanie? Et je ne parle pas des incidents, parfois si inattendus, qui tout d'un coup bouleversent le champ de bataille au cours de cette longue guerre de l'indépendance chrétienne, 1049-1153 ; et je ne vise pas davantage la diversité de tous ces tempéraments de saints, d'ascètes, de rêveurs, de politiques, d'ambitieux, qui collaborent au grand œuvre.....

Nouveau Lazare, l'Église sortit du tombeau : hier encore, son corps tombait en décomposition. La réforme du bas clergé, sans doute, est à peine commencée ; mais l'épiscopat, en grande partie, se renouvelle. La papauté, surtout, est arrachée à la troupe fangeuse des barons romains, qui si longtemps l'ont dégradée ; elle est libérée de la capricieuse tutelle des rois de Germanie, son indépendance confiée à la vigilance d'une assemblée très peu nombreuse, les cardinaux évêques ; on espère que l'épée brutale des Normands pourra la défendre à l'occasion contre les ambitions impériales. Son action religieuse s'appuie sur les légats, les Cluniciens, et sur les autres moines ; son action sociale s'exerce avec une efficacité chaque jour croissante de par les succès de « la politique censière » qui tend à transformer les comtes, les rois, l'empereur, en « censiers », en « recommandés » de l'apôtre Pierre et de son vicaire, c'est-à-dire à renforcer d'un lien juridique défini (le lien vassalique) le rapport purement religieux qui unit les chrétiens au chef de l'Église. Le mariage des prêtres et la vente des ordres sont solennellement condamnés ; la seule volonté des laïques ne confère plus au premier venu la dignité de successeur des apôtres, les sei-

BQ
6375
S23

gneurs et les rois consentent à partager avec les chefs de l'Église le droit d'investir les évêques. La foi commune, régénérée dans la tourmente, produit une merveilleuse floraison de saints ; elle recommence de travailler l'âme de ces foules qui, en Italie par exemple, ont été d'un si solide appui aux révolutionnaires chrétiens lancés contre les évêques seigneuriaux ; si les mœurs restent trop souvent grossières et violentes, l'extraordinaire rigueur des pénitences trahit avec éclat la résurrection de l'idéal évangélique. La pensée chrétienne, tout d'un coup, se reprend à scruter les énigmes de la nature et à méditer les mystères de la foi (1). La conquête chrétienne repart d'un bel élan, au sud et au nord, contre l'Islam et contre les Païens, tandis qu'une paix relative restreint chaque jour plus étroitement le fléau des guerres féodales. Après la lutte pour la liberté, c'est l'heure des pacifiques et religieuses moissons ; après les batailles de Grégoire VII (1049-1109), c'est le triomphe de saint Bernard (1109-1153).

Mais ce serait mal apprécier l'importance de la Révolution Grégorienne que d'y rattacher seulement l'essor de l'Occident et les progrès de l'Église au XII^e siècle ; elle marque encore — si nous jugeons bien — les débuts d'une grande époque historique, laquelle prend fin au temps de la Révolution Française : on l'a trop souvent oublié. *Avant la Révolution Grégorienne,* c'est en Orient qu'il faut chercher, avec les débris du vieil Empire, le cœur défaillant de la civilisation : la grandeur, la puissante originalité de Charlemagne tiennent aux intentions qu'il eut — elles furent très hautes, — plutôt qu'à l'œuvre qu'il accomplit — elle s'effondra aussitôt ; — on sent que les germes d'avenir travaillent sourdement en ces pays, mais l'heure n'a pas encore sonné, où ils lèvent. *Après la Révolution Française,* ce n'est plus

(1) Certains faits attestent cette renaissance commençante. Chartres devient le centre d'un mouvement intellectuel où quatre courants confluent : le courant augustinien, le courant isidorien, le courant néo-platonicien (qui dérive de Scot Erigène), le courant arabe (antérieur sans doute à Gerbert). Voir l'œuvre des élèves de Fulbert + 1028, Béranger de Tours + 1088, Lanfranc du Bec + 1089, Roscelin de Compiègne ; celle de la génération suivante : Guillaume de Champeaux, Odon de Tournai, Anselme de Laon, Manegold de Marbach, pseudo-Bède, qui paraissent avoir été les contemporains, assez exactement, de saint Anselme de Cantorbéry ; celle enfin qu'ont accomplie Abélard, Hugue de saint Victor et leurs émules, [1110-1120 aux environs de 1150].

dans le seul Occident qu'il faut chercher les ouvriers du progrès humain ; à l'est et à l'ouest, en Russie et en Amérique, deux sociétés apparaissent qui travaillent désormais avec lui à transformer la face du monde. — Et l'unité de ces huit siècles (XI-XVIII) semble plus frappante encore à qui envisage leur évolution « du dedans », si j'ose ainsi dire : à la période *d'organisation* féodale (XI-XIII) succède et s'oppose une période de *désorganisation* individualiste (XIV-XVI) où sont battues en brèche toutes les tendances, sociales, intellectuelles, religieuses, qui se développaient avec tant de vigueur à l'âge précédent ; voici venir, enfin, la période de *réorganisation* absolutiste (XVI-XVIII) où se balancent et composent les efforts antithétiques des périodes antérieures (1). En aucun domaine, semble-t-il, on ne peut suivre l'évolution de la vie chrétienne en Occident de 1049 à 1789 sans constater ce rythme ternaire. — Et, sans contredit, c'est à la seconde moitié du XI^e siècle que le mystérieux ébranlement commence.

## III

### LE ROLE D'ANSELME (1063-1109)

Un homme incarne avec un éclat prestigieux la pensée chrétienne qui ressuscite à ce moment : l'italien Anselme, né à Aoste en 1033, prieur de l'abbaye du Bec (Normandie) en 1063, archevêque de Cantorbéry (Angleterre) en 1093, mort le 21 avril 1109.

Deux influences contraires ont combiné leur action pour former son génie. Les tristes évêques qui se sont mérité — on devine par quels exploits — le surnom de « taureaux lombards » ont laissé un souvenir, suscité une légende qui devaient froisser jusqu'au tréfonds sa nature ardente et fine (2). Quelle

(1) Au point de vue spéculatif, l'*aristotélisme* renaît et prédomine aux XII-XIII^e ; l'*anti-aristotélisme* aux XIV-XV^e ; au XVI-XVII-XVIII^e, on travaille à *refaire Aristote en le corrigeant.*

(2) Le père d'Anselme, Gundulphe, est venu de Lombardie s'établir à Aoste ; sa mère, Ermemberge, était originaire d'Aoste.

séduction, au contraire, n'a pas excercée sur elle l'exquise vallée où se passa son enfance ! Il aimait à raconter que le ciel lui apparaissait alors comme un palais étincelant, caché dans les nuages, tout au haut des cimes neigeuses qui dominaient sa maison. La grandeur et la pureté des Alpes se réfléchissaient dans son âme ; elles y déposaient ce sens de la beauté qui l'enchaînera quelque temps au site merveilleux d'Avranches (1). La montagne défend ses enfants par la difficulté de son accès ; mais il faut dire aussi que la splendeur de ses paysages, la limpidité de son ciel, l'éblouissement de ses glaciers, la majesté de ses forêts sombres, le calme silence, tout d'un coup déchiré par le sifflement des marmottes, qui règne sur ses hauteurs, tout concourt à détacher les âmes des agitations du monde, à les pacifier, les épurer, les élever, les recueillir en soi, et en Dieu. A ce moment même, c'est à la montagne que se confient Jean Gualbert, à Vallombrosa ; Romuald, aux Camaldoli ; Bruno, à la Grande Chartreuse ; Paul et Barthélemy, en Calabre ; et c'est sur les chauves hauteurs de la Verne que le pauvre d'Assise recevra bientôt les stigmates... Il se trouvait qu'à la montagne amie de Dieu un saint, alors, prêtait sa voix : l'archidiacre d'Aoste, Bernard de Menthon, évangélisait avec amour la Tarentaise, la Maurienne et le Piémont ; et son exemple surexcitait dans les vallées, autour de lui, les énergies chrétiennes, y semait des images, des désirs, des rêves qui devaient lever un jour en fruits de sacrifice et de sainteté (2). Ainsi se formait l'âme mystique et douce du jeune saint.

(1) Anselme avait une âme de poète : voir la multiplicité des comparaisons dont il aime à se servir [Eadmer : *Liber de S. A. similitud*]. — Touchant l'influence des Alpes sur Anselme, voir Eadmer : *Vita Ans.* I. 2 : « audito unum Deum sursum in cœlo esse, omnia regentem, omnia continentem, suspicatus est, utpote puer inter montes nutritus, cœlum montibus incumbere in quo et aulam Dei esse eamque per montes adiri posse. Cumque haec sæpius animo volveret, contigit ut quadam nocte per visum videret se debere montis cacumen ascendere... ; se veraciter in cœlo et ex pane Domini refectum fuisse credebat. [P. L. 158. 50].

(2) Il mourut en 1081. Voir, sur lui, les *Acta Sanctorum*, 15 juin 1074 (ou 550. 3e éd.) ; et les *Analecta Boll.* XIV. 342 et XVII. 481. — De Bernard de Menthon rapprocher, à une époque un peu antérieure, l'Archevêque de Ravenne, Jean 983-997, qui pour obéir aux exhortations de Romuald, se retire au val de Suse, au mont Caprasio, et y mène la vie d'ermite [Savio : *Antichi vescovi d'Italia.* I. 336]. [Le nom d'Anselme avait été porté par deux évêques d'Aoste, vers 923, vers 990-1025].

Mais Anselme n'est pas seulement un chrétien mystique ; c'est encore un ami confiant de la raison, un noble rationaliste : comme Augustin, ce grand croyant tend de tout son effort à comprendre ce qu'il croit. La méditation l'attire, non l'apostolat ; l'ambition intellectuelle le dévore, non la fièvre de l'ascétisme ; durant toute sa vie, l'ivresse de la pensée le possède ; durant sa jeunesse surtout, le désir de devenir un maître illustre l'obsède. Après avoir enseigné tout le jour, il passe la nuit à écrire : qui sait s'il ne pourra pas balancer la gloire de cet autre Italien qu'est Lanfranc ? L'avenir, la réflexion apaiseront cette fièvre ; mais jamais elle ne disparaîtra tout à fait : sur son lit de mort, à soixante-seize ans, il médite encore sur le problème de l'origine de l'âme (1), il supplie Dieu de lui donner assez de vie, assez de force, pour qu'il puisse le résoudre ; qui donc, après lui, serait capable d'un tel effort ? Son regard va droit aux questions qui commandent les autres : la question de Dieu, laquelle domine toute la philosophie naturelle que la raison tâche à construire ; le dogme de l'Incarnation, qui enveloppe tous les mystères que la révélation propose à la foi. Et sa méthode ne manifeste pas moins clairement ses aspirations les plus profondes : c'est par *des raisons nécessaires, rationibus necessariis,* qu'il prétend démontrer, ici, l'existence de Dieu, là, la réalité de l'Incarnation ; il veut faire voir LEUR NÉCESSITÉ (2). C'est dire avec précision quelle pleine et joyeuse confiance lui inspire la valeur de la raison, son pouvoir de saisir le réel et d'atteindre l'être. Adieu la méthode de compilation et les enfilades de

(1) Noter que ce problème, et le problème de l'intellect unique, occupent en ce moment Manegold et pseudo-Bède.

(2) Monologion... et Proslogion... ad hoc maxime facta sunt ut, quod fide tenemus de divina natura et de suis personis præter Incarnationem necessariis rationibus, sine Scripturæ auctoritate probari possit. [PL. 158, 272.]

(Prior liber)..., remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de eo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter... monstratur non minus aperta ratione... naturam humanam ad hoc institutam esse ut aliquando immortalitate beata totus homo id est in corpore et in anima frueretur : ac necesse esse ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed nonnisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia quæ de Christo credimus fieri oportere [P. L. 158. 361-362. Cf. 364 c. : oportebat namque ut... et tout le chapitre IV du livre I],

Sur les tendances synthétiques de sa pensée, voir aussi *de casu diaboli*, 12 : opus est ut tu ea quæ dicam non sis contentus singula tantum intelligere, sed omnia simul memoria quasi sub uno intuitu colligere. [P. L. 158. 311].

textes; la raison, révélation divine incomplète, mais véritable, suffit au labeur spéculatif (1) : la *dialectique* est née.

Croyant mystique, rationaliste hardi, il faut ajouter qu'Anselme fut encore — et ce nouveau contraste achève de caractériser sa figure — un homme politique et un diplomate. Les ducs de Normandie étaient beaucoup plus puissants que la plupart de leurs égaux : tous leurs vassaux relevaient d'eux *directement*, et, les Bellême mis à part, aucun d'eux n'exerçait grande autorité ; leur action sur l'Église locale s'en trouvait encore renforcée. Devenus rois d'Angleterre, ils tendent naturellement à transporter dans l'île conquise, mais non domptée, le système politique qui, sur le continent, fait leur force : ils combattront la hiérarchie des seigneurs, ils tiendront le clergé dans leur main. Guillaume le Conquérant refuse de se recommander à saint Pierre ; il contrôle les excommunications et les appels en cour de Rome, la venue des légats et la tenue des conciles ; il exige que les évêques reçoivent de lui l'investiture ; il dépose la plupart des évêques indigènes. Son fils et

(1) Fides... nostra contra impios ratione defendenda est ;... illis... rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnunt. Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet a fide recedere. [P. L, 158. 1193. c. Cf. 364]

Ratio quæ et princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine [PL. 158, 265].

Cf. dans Rousselot : l'*Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, p. 169, une expression jolie et juste sur « l'impression de rationalisme, d'évacuation du mystère » que donne Anselme. *Abélard ne pratique pas d'autre méthode qu'Anselme.* N'est-ce pas d'Anselme que dérivent ses théories sur la connaissance qu'ont eue les Païens du mystère de la Trinité, sur la vertu condition de la science, sur le rôle de la raison analysant et fouillant la croyance, sur la distinction des deux problèmes que l'on peut se poser touchant les mystères (*an sit? qualiter sit?*), sur la nature de l'intelligence conçue cemme une quasi-révélation divine [Cf. Augustin et Plotin]. Abélard est, beaucoup plus qu'on ne croit, un disciple d'Anselme. [Noter, au sujet de l'influence d'Anselme, que l'argument ontologique a passé inaperçu au XIIe siècle].

Comparer ce que dit Clerval : *Écoles de Chartres*, p. 267-268 de la méthode purement rationnelle et strictement autonome des Chartrains ; et les tendances du mystérieux pseudo-Bède (*de constitutione mundi*).

Noter, du reste, que ce rationalisme hardi [inutile de dire que je prends le terme au sens étymologique] s'allie, ou plutôt se subordonne, à la foi mystique de son auteur. « (Non) quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam » [PL. 158, 227] ; cf. 265 et la formule qu'il aime à répéter : « Nisi credideritis, non intelligetis ». L'influence de saint Augustin [l'âme miroir de Dieu] est très frappante en tout ceci. Sur quoi, voir les études qui suivent. Je ne veux, en ce moment, que marquer les traits fondamentaux de la physionomie d'Anselme en rappelant les phases principales de son histoire.

successeur Guillaume II le Roux [1086-1100] va plus loin : il laisse vacants évêchés et abbayes pour en encaisser les revenus ! Cantorbéry est du nombre ; seulement, un jour qu'il est malade, craignant la mort, il se décide à y nommer un évêque, et c'est Anselme qu'il choisit. Façonné aux habitudes des Normands depuis son entrée au monastère [1060], pourra-t-il manquer de servir leur politique ? Voici pourtant que le roi et l'évêque entrent en conflit : l'évêque se mêle de reconnaître le pape Urbain II sans que le roi le lui ait permis ; l'évêque s'en va à Rome, consulter le pape ; l'évêque ose protester contre les exactions qui frappent l'Église ! Pareille liberté n'est pas tolérable : selon le césaropapisme des Normands et des Germains, — pour ne rien dire des Byzantins, — le véritable chef de l'Église nationale n'est pas le pape, c'est le roi. Guillaume le bannit, 1097. Si Henri Ier Beauclerc, son successeur, le rappelle [5 août 1100], la guerre recommence bientôt : durant son exil, Anselme a assisté aux conciles d'Urbain II, il s'est lié avec les théoriciens du parti ; ce grand dialecticien n'a pas eu de peine à saisir le lien *nécessaire* qui unit, de son temps, à la cause de la réforme religieuse, la cause de l'autorité papale ; le voici maintenant qui refuse de prêter hommage au roi pour son évêché, 1101. La bataille dure jusqu'en 1107. Anselme lutte avec fermeté, avec modération, avec habileté aussi : c'est au moment où la crise décisive approche qui oppose Henri Beauclerc et Robert Courteheuse, qu'il menace d'excommunier le roi ; avant qu'elle n'ait éclaté, il lui a permis d'épouser une descendante des rois saxons qui légitimera son pouvoir, — bien qu'elle fût entrée au couvent, contrainte assurait-elle. Et lorsque l'accord est rétabli, le roi gardant le serment féodal des évêques, mais renonçant à les investir par la crosse et par l'anneau (1), l'ancienne confiance semble reparaître entre les

(1) Voici quelques dates. Au concile de Lambeth, novembre 1100, Anselme décide les évêques à autoriser le mariage d'Henri Beauclerc avec la fille du roi Malcolm et de Marguerite (sœur d'Edgar Etheling) : il s'appuie sur les décisions d'un concile tenu par Lanfranc, 1075 ; au même moment, Anselme refuse de recevoir de la main du roi l'investiture de son bénéfice épiscopal et il refuse de lui prêter l'habituel serment de fidélité. D'où réclamations de Henri à Rome, qui l'envoie promener, été 1101 [Mansi, xx, 1058 ; P. L. 159, 426]. — Alors, nouvelle tentative du roi auprès d'Anselme ; second refus d'Anselme ; second recours du roi à Rome, il menace ; le pape Pascal II maintient l'interdiction des investitures

adversaires de la veille : le pacte qui vient d'être conclu fait heureusement la part des intérêts légitimes qui se combattent ; il annonce et prépare le traité qui bientôt pacifiera la Germanie. L'archevêque de Cantorbéry meurt dans la paix, honoré de la confiance des papes, entouré de la vénération publique, chef très admiré et très aimé de l'Église d'Angleterre (1). Le maître qui ranima avec tant d'audace et de bonheur la raison chrétienne engourdie, a joué un rôle décisif dans la bataille où la vie chrétienne ressuscita.

A. DUFOURCQ,
*Professeur à l'Université de Bordeaux.*

laïques, à deux reprises, 1102-1103 [Mansi, xx, 981, 1061]. — Troisième tentative du roi anglais auprès du pape : son ambassadeur, Guillaume de Warelwast, est accompagné par Anselme, qui s'arrête longtemps au Bec [avril 1103]; Pascal II refuse de céder, 23 novembre 1103 [Mansi, xx, 1000-1023], Anselme est banni et ses revenus confisqués. — Pascal excommunie les conseillers du roi, mais non le roi [Mansi, xx, 1183], au concile de Latran, mars 1105 ; en juillet 1105, Anselme menace d'excommunier le roi lui-même qui, pris de peur, demande une entrevue [elle a lieu à Laigle, 21 juillet 1105], rend ses biens au prélat, renonce à l'investiture, mais insiste pour garder l'habituel serment de vassalité des évêques : ce sont aussi ses vassaux. L'examen de cette dernière question est réservé au pape par Anselme. Pascal II répond à ces avances en relevant de l'excommunication ceux qui ont reçu l'investiture du roi, 23 mars 1106, et en acceptant les propositions du roi. Nouvelle entrevue d'Anselme et du roi, au Bec ; concordat de Londres, août 1107 [Mansi, xx, 1227 ; P. L. 159, 465].

La femme et la sœur de Henri, Mathilde et Adèle (de Blois), qui vénèrent grandement Anselme, se sont souvent entremises. — Au cours de la querelle, avec l'assentiment du roi, un concile s'est réuni à Saint-Pierre de Londres, octobre 1102, qui a combattu la simonie et le nicolaïsme, et que présidait Anselme. [Cf. les conciles de Winchester de 1070 et 1076, le concile de Londres de 1108.]. — Le conflit de Henri Ier et de son frère aîné Robert Courteheuse, qui est précisément contemporain de la querelle ecclésiastique, l'illégitimité du roi, ces deux faits l'ont sûrement incliné à la modération : il a craint de jeter Anselme dans les bras de son rival ; c'est seulement en 1106 que Courteheuse est écrasé à Tinchebray. « Les conséquences politiques de la lutte furent d'unir plus étroitement le clergé et le peuple et d'imposer au roi la conviction que, si absolu qu'il fût, il y avait des zones de la vie et de la pensée où il lui fallait admettre l'existence de la liberté » [W. Stubbs : *Histoire constit. de l'Angleterre* (trad. fr. Petit-Dutaillis-Lefebvre). I, 1907, 386-387]. Saint Anselme a indirectement, mais effectivement contribué à susciter le mouvement d'où sortirent la Grande Charte et le Parlementarisme anglais [Voir aussi le jugement de Green, et Bémont : *Chartes des libertés anglaises*].

(1) On sait les origines traditionnelles de la primatie de Cantorbéry, et qu'elle ne fut jamais efficacement combattue. Anselme la confirma ; il obtint de Pascal II, que l'Archevêque de Cantorbéry fût désormais *legatus natus* pour l'Angleterre. — [Noter que son dévouement à la papauté ne l'a pas empêché de se montrer favorable aux liturgies locales, P. L. 158, 552.]

# LE MILIEU PHILOSOPHIQUE

## A L'ÉPOQUE DE SAINT ANSELME

---

### I

On ne voit guère une haute montagne se dresser solitaire au milieu d'une plaine unie. On ne voit guère non plus un homme de génie surgir d'une société dans l'enfance. Le génie est sans doute un don de la Providence ; elle accorde à certains hommes, quand il lui plaît, des facultés exceptionnelles. Mais ces facultés ont besoin, pour se développer, de trouver un terrain déjà préparé, des idées déjà fécondées par un commencement d'élaboration, une société assez éclairée pour comprendre leurs conceptions et leur donner cette auréole de gloire, sans laquelle les talents les plus élevés restent sans valeur, comme ces graines qui n'arrivent point à germer parce qu'elles n'ont trouvé ni humidité ni chaleur.

Le génie est donc à la fois le produit de la nature et du milieu social. Pour qu'il se forme, il faut une société déjà en progrès, et à son tour il imprime une nouvelle impulsion au progrès général.

Nous voudrions montrer dans quel milieu s'est formé saint Anselme, ce qu'il en a reçu et ce qu'il lui a apporté.

Après la chute de l'empire romain, l'Europe retombait peu à peu dans la barbarie. On trouvait bien, çà et là, des hommes ayant conservé la culture latine. Boëce, Cassiodore, Grégoire de Tours, Bède le vénérable, etc., la plupart hommes d'église, car l'église était le seul asile de tout ce qu'il y avait à cette époque d'aspirations élevées et de souci du labeur intellectuel. Mais l'église à son tour fut bientôt envahie par les barbares. On vit des prêtres sachant à peine lire le latin. On vit des abbés jeter au feu les essais d'un moine intelligent qu'ils étaient incapables de comprendre. Il suffit de consulter les travaux philo-

sophiques d'un Isidore de Séville ou d'un Alcuin pour constater qu'ils s'adressaient à des hommes incapables d'une réflexion approfondie. Le génie de Charlemagne, grand homme de guerre et grand administrateur, suspendit un moment la décadence, ce fut comme un éclair dans la nuit. Avec les querelles intestines de ses successeurs, et les invasions des Normands, les ténèbres redevinrent presqu'aussi épaisses. Le xe siècle fut une époque de désolation. Partout des guerres privées ; aucune sécurité pour les personnes ; les champs dévastés. La culture devient impossible. La famine en est la suite et amène des scènes de cannibalisme.

Tout n'était pas perdu cependant, et la réaction allait commencer.

Une certaine culture littéraire s'était toujours conservée en Italie au siège de la Papauté. Il en fut de même en Espagne sous les rois Visigoths, jusqu'au moment où l'invasion sarrasine vint séparer cette contrée pour un temps du reste de la chrétienté. Mais l'Irlande, convertie par saint Patrice et mieux à l'abri des invasions, développa pendant plusieurs siècles une sérieuse culture philosophique et littéraire. C'est de ce pays et de l'Angleterre bientôt initiée à ce mouvement que sortirent Colomban, le restaurateur dans les Gaules de la vie monastique, saint Boniface qui convertit les Allemands, Alcuin qui rétablit en France les écoles sous Charlemagne, et ce génie puissant, mais d'une hardiesse téméraire, qu'on a appelé Scot Érigène et qui fit connaître à l'Occident les ouvrages de saint Denys l'aréopagite. Après Charlemagne presque toutes les écoles disparurent, devant les invasions des Normands au nord et des Sarrasins dans le sud. La tradition du savoir fut conservée toutefois dans quelques couvents du centre, en Suisse et dans les provinces rhénanes.

Mais enfin la tranquillité fut rétablie par la double intervention de l'Église et de la royauté. L'Église par ses censures arrêta le fléau des guerres privées. Par l'institution de la Trêve de Dieu, elle avait réduit à quatre-vingts jours par an le temps où les barons pouvaient donner carrière à leurs fantaisies belliqueuses. La royauté de son côté en cherchant à réaliser un titre qui n'était d'abord qu'une vaine parure, réduisit

peu à peu les vassaux à n'être plus que les gouverneurs héréditaires de leurs fiefs. Dès lors l'anarchie fut entravée et le régime féodal devint une institution régulière permettant le développement du bien-être et de la civilisation.

L'ordre était à peine rétabli que les races européennes donnèrent l'essor à ce sentiment de curiosité, à cet amour du savoir qu'elles semblent avoir hérité de la race grecque. Les écoles se multiplièrent de toutes parts. Dans cette Europe qui ne formait pour ainsi dire qu'une seule nation dans une seule foi chrétienne, les écolâtres, comme on les appelait, acquéraient promptement, s'ils avaient montré du talent, une réputation universelle. De toutes parts on accourait pour entendre un maître en renom. Les plus grands voyages n'effrayaient pas. Du fond du nord, de la Pologne, de la Suède, on ne regardait pas à faire le voyage de France ou d'Italie pour prendre part aux leçons d'un professeur célèbre. On y mettait des mois, quelquefois des années. L'étudiant pauvre quêtait sur sa route pour pouvoir continuer son voyage. Beaucoup finissaient par s'établir dans le pays où ils avaient atteint le but de leur pélerinage.

Il faut convenir toutefois que l'amour de la science n'était pas le seul mobile qui entraînât ces foules. L'étude était le grand chemin des hautes dignités ecclésiastiques. On disait naguère que tout soldat a dans sa giberne le bâton de maréchal. On eût pu dire de même que tout étudiant avait dans sa bible une mitre d'évêque. Aussi l'étude principale à cette époque était la théologie. Si l'on étudiait le trivium et le quatrivium, c'était comme une préparation à la science sacrée Il importe de relever cette circonstance, car elle détermine l'allure de la science pendant tout le moyen âge. La grande préoccupation fut toujours la théologie. On ne trouverait point dans les ouvrages de saint Anselme un traité dont l'objet dernier ne fût la théologie. C'est pourquoi il disait qu'il fallait croire pour comprendre, car la première base de la théologie est la foi dans l'autorité de l'Église, et il est inutile d'approfondir les décisions de cette autorité, si d'abord on ne la reconnaît pas.

Par la suite, les universités firent une grande place à la

philosophie, mais ce fut encore parce qu'on la jugeait nécessaire pour donner à la théologie tout son développement, absolument comme aujourd'hui le physicien qui veut approfondir sa science est obligé d'étudier d'abord les hautes mathématiques, indispensables pour formuler les grandes théories et les conduire à des résultats pratiques.

Est-ce à dire qu'au moyen âge on ne fit aucun cas de la raison et qu'on ne se confiât qu'à l'autorité? Ce serait tout-à-fait méconnaître l'esprit des docteurs, même de la première époque. L'étude des auteurs anciens, précisément parce qu'on n'en avait qu'un petit nombre, avait singulièrement aiguisé les esprits. On voulait y découvrir l'explication de toutes choses, et pour y arriver on retournait leurs affirmations de mille manières. Aussi trouve-t-on, dans les écrits de ces hommes, des subtilités à rendre jaloux nos plus ingénieux sophistes. Témoin la question des universaux, qui ne cessa d'entretenir les discussions depuis le temps de Charlemagne et que la grande époque scolastique a remise à la place qui lui convient. La vérité est que si l'on croyait sans hésiter aux enseignements de l'Église, on attachait une grande importance à se rendre compte rationnellement de toute chose, même des motifs de sa croyance. Dès l'aube de la renaissance des études, nous voyons Gerbert, écolâtre à Reims avant d'être pape, intituler un de ses traités : *De l'usage de la raison, de rationali et ratione uti.* On peut trouver même dans saint Anselme la preuve de cette tendance rationnelle des hommes du moyen âge. Il déclare avoir rédigé le Monologium à la demande de ses religieux, ceux-ci ayant manifesté le désir d'avoir une preuve de l'existence de Dieu par la raison seule, sans faire appel l'écriture ni aux Pères.

## II

Quel était l'état des écoles au moment où parut saint Anselme? L'école palatine, fondée par Charlemagne — avait disparu devant l'invasion des normands, après avoir donné à l'Église un nombre considérable d'évêques et de religieux

instruits. Mais l'école de Fulda, fondée presqu'en même temps, et qu'illustra Raban Maur, paraît avoir été continuée avec un certain succès par Haimon qui fut évêque d'Halberstadt. Un élève d'Haimon, Heiric, ouvrit une école à Auxerre ; son disciple Remi d'Auxerre allait enseigner à Reims. L'école de Reims devint bientôt un centre réputé de culture scientifique sous la direction de l'illustre Gerbert, vers 972. Ce puissant esprit résumait en lui seul toute la science de son temps.

Gerbert eut pour élève le roi Robert le Pieux en 984. Ce prince joignait un grand dévouement à l'Église à un goût très vif pour l'étude. Il acquit même dans la musique sacrée une plus pure célébrité que celle du diadème.

Robert eut pour condisciple un autre étudiant destiné à exercer une beaucoup plus grande influence sur le mouvement intellectuel. Il s'appelait Fulbert. Fulbert, après avoir suivi les leçons de Gerbert, quitta Reims pour aller à Chartres où existait déjà un cours de médecine. Là, il prit les fonctions d'écolâtre et enseigna le trivium et le quatrivium. Bientôt, par la protection du roi Robert, il devint évêque de Chartres (1007). Il n'abandonna pas pour cela son enseignement qui se manifesta avec tel éclat, que l'école de Chartres acquit bientôt une réputation européenne. Les étudiants accouraient en foule et allaient ensuite fonder des écoles dans toute la France du nord.

Être écolâtre était le premier pas pour arriver à un siège épiscopal. Un grand nombre d'évêques de cette époque avaient été écolâtres : tels Yves de Chartres, Hildebert du Mans, Baudry de Rennes, Albéric de Bourges, Ulger d'Angers, Gautier de Mortagne évêque de Laon, Gilbert de la Porrée évêque de Poitiers, etc., etc. A leur tour les évêques, en entrant en fonctions, avaient pour premier souci d'établir une école près de leur cathédrale. S'ils avaient la chance de rencontrer un écolâtre éminent, c'était une gloire pour leur administration et une fortune pour le pays.

A la mort de Fulbert, en 1028, son école fut continuée par Evrard qui fit condamner les manichéens d'Orléans, puis par Hildegaire, Sigon, Bernard de Chartres, Thierry de Chartres. L'influence de l'école de Chartres dura jusqu'au commence-

ment du XII^e siècle, époque où elle fut éclipsée par l'université de Paris. Comme cette école est contemporaine de saint Anselme, il importe de se rendre compte de la direction qu'elle imprimait aux esprits.

Nous avons dit plus haut qu'une des grandes préoccupations des maîtres dans le premier moyen âge était la question des universaux. La plupart des écolâtres étaient réalistes, c'est-à-dire qu'ils considéraient les notions universelles comme représentant des réalités vraiment existantes dans la nature. C'était l'opinion de Fridugise, le successeur d'Alcuin ; il allait même jusqu'à réaliser des notions négatives, comme celle des ténèbres. C'était aussi l'opinion de Remi d'Auxerre. Raban Maur était aussi réaliste, mais avec plus de modération. Heiric hésitait avec une perspicacité qui lui fait honneur. En effet, quand nous parlons de la nature de l'homme, par exemple, il semble bien que nous parlons d'une chose réelle et dont nous avons l'expérience ; mais si l'on veut préciser scientifiquement, on se heurte tout d'abord à une contradiction. La notion de la nature humaine est universelle, puisque cette nature peut se retrouver dans un nombre d'hommes indéfini : mais rien ne peut exister qui ne soit individuel. Comment donc et à quel titre cette nature existe-t-elle dans la réalité ? Le grand Gerbert avait pressenti la solution, il disait que les natures des choses sont universelles en puissance, et réelles seulement en acte. Cependant, pour arriver à une formule bien nette qui s'imposât à tous les esprits, il fallut attendre encore cent cinquante ans, jusqu'au grand siècle de la scolastique.

A l'époque dont nous parlons, on ne connaissait encore d'Aristote que quelques traités de logique. Aussi le regardait-on comme nominaliste, parce que, envisagé au point de vue purement logique, l'universel est une simple notion et non une réalité. Les auteurs considérés comme classiques étaient alors saint Augustin et Platon, Platon dont le réalisme, à la première apparence du moins, est excessif. Saint Denys l'aréopagite et les auteurs néoplatoniciens n'étaient pas propres à corriger cette impression.

Placée dans de telles circonstances, l'école de Chartres fut ardemment réaliste. Le danger du réalisme excessif est le

panthéisme. Les Chartrains n'y échappèrent pas complètement. L'enseignement de Thierry de Chartres, leur dernier maître orthodoxe, frisait le panthéisme. Un peu plus tard Amaury de Chartres et David de Dinant furent délibérément panthéistes. L'Église fut obligée de sévir contre eux.

Il est dans la nature que tout excès amène un excès contraire. A côté des cours de Fulbert et de ses successeurs, il y avait, nous l'avons vu, un cours de médecine. De là partit la réaction : un médecin de l'école, Jean le sophiste, contemporain de Fulbert, y professa le nominalisme. Ses opinions auraient eu peu de retentissement, s'il n'avait eu pour disciple le célèbre Roscelin.

Celui-ci enseignait-il vraiment que les notions universelles ne sont que des mots? Comme il ne nous reste aucun ouvrage de lui, nous ne pouvons guère en juger que par les allégations de ses adversaires. Quoi qu'il en soit, son opinion contrastait si vivement avec l'opinion générale, qu'il souleva contre lui un grand mouvement de protestation. Mais l'Église n'intervint pas. C'est seulement quand Roscelin se mit à appliquer son système et à nier l'unité substantielle des trois personnes divines qu'elle se décida à le condamner (concile de Soissons 1092).

Roscelin était un intrépide logicien et partisan du péripatétisme. Il avait eu pour condisciple Bérenger logicien comme lui, et comme lui voué au péripatétisme. En quittant Chartres, Bérenger fut nommé archidiacre d'Angers, puis écolâtre à Tours. Esprit audacieux et dédaigneux des traditions, il se mit à nier la présence réelle de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'Eucharistie. Il fut aussi condamné par plusieurs conciles.

Ces condamnations discréditèrent pour longtemps la doctrine d'Aristote et le nominalisme dont on le rendait responsable. Tout docteur soucieux de sa réputation d'orthodoxie dut se déclarer réaliste; saint Anselme fut donc réaliste. Son célèbre argument du Proslogium, tant critiqué au XIII^e siècle, implique une inspiration réaliste. Il ne l'eût certainement pas imaginé, s'il n'eût été porté à considérer toute notion conçue par l'esprit, comme impliquant l'intuition d'une réalité.

Son réalisme toutefois fut assez modéré. On trouve bien dans ses ouvrages des expressions qui pourraient s'entendre en ce

sens que l'universel est une espèce d'entité. Il dit, par exemple, dans le Monologium (art. 27), *omnis substantia aut est universalis, hoc est pluribus essentialiter communis, aut est individua quæ cum aliis universalem essentiam communem habet.* Une substance commune à plusieurs ! Cela fait penser aux déclarations ultraréalistes attribuées par Abélard à Guillaume de Champeaux. Mais ailleurs saint Anselme reconnaît bien l'individualité des réalisations. Nous croyons qu'il voyait juste, encore que la langue philosophique mal formée de son temps ne lui fournît pas l'expression exacte.

Au fond le réalisme est plus près de la vérité que le nominalisme. Les philosophies nominalistes ont toujours fini par engendrer quelque erreur. Le réalisme modéré qui fut celui du grand siècle de la scolastique suppose toutefois une qualité fort rare, l'aptitude à distinguer l'essence d'une chose des contingences où elle est engagée. Les penseurs de nos jours ne se font pas faute de prodiguer les distinctions, mais ce sont toujours des distinctions de fait, distinctions d'êtres ou d'actes qu'ils rencontrent plus ou moins séparés dans l'expérience. Ils s'attardent ainsi à des données superficielles et n'atteignent point à la nature intime des choses. Tout être en effet, si unique qu'il soit, a plusieurs caractères distincts et dont la portée n'est point la même. Si on ne les envisage à part, on s'expose à tirer des conclusions boiteuses qui ne sont vraies qu'à certains égards et qui généralisées sont fausses.

## III

Saint Anselme, né à Aoste en Italie, entra à l'abbaye du Bec en 1060. Il y étudia le *trivium* (grammaire, dialectique et rhétorique) sous la direction de Lanfranc, italien comme lui et né à Pavie. Ils n'étaient pas les seuls italiens venus en France pour travailler à la restauration des études. Fulbert, dont nous avons vu plus haut le rôle considérable, était, dit-on, Romain, ainsi que son disciple et successeur Hildegaire. Il y avait donc en ce moment en Italie un mouvement intellectuel considérable : le couvent de Fonte Avellana paraît en avoir été le

centre sous la direction du cardinal Damien. Cependant, chose singulière, on cite pour l'Italie de cette époque de grands orateurs, de grands papes, de grands théologiens, mais l'histoire n'a conservé le nom d'aucun écolâtre. Le seul nom que nous ayons rencontré est celui de Bonizo, évêque de Plaisance, qui put être le maître de Lanfranc.

Celui-ci était arrivé en Normandie vers l'an 1040. Le mouvement scolaire parti de Reims et de Chartres ne s'était pas encore propagé dans cette province, alors pratiquement indépendante de la France et rattachée intimement à l'Angleterre. Lanfranc donna l'impulsion en ouvrant l'école du Bec. Il était un remarquable professeur et l'éclat de son enseignement attira bientôt au Bec une foule de disciples. D'après ce que nous connaissons de lui, il était moins logicien et métaphysicien que théologien. C'est comme théologien qu'il lutta contre Bérenger, opposant à l'hérésiarque une foule de textes où les Pères témoignent de la foi constante de l'Église au mystère de l'Eucharistie. Il dut donc dans son enseignement appuyer beaucoup sur l'autorité des Pères. Aussi voyons-nous saint Anselme, son plus éminent élève, s'inspirer constamment des Pères et surtout de saint Augustin. Non seulement il fait souvent appel à l'autorité de l'évêque d'Hippone, mais alors même qu'il ne le cite pas, il l'imite ; il adopte ses idées ; il reproduit jusqu'à son mode d'exposition. A lire le *Monologium* et surtout le *Proslogium* on reconnaît facilement l'allure des soliloques et des confessions du grand docteur.

Sa théorie du mal est celle de saint Augustin. La définition de Dieu, souverain bien dont tous les biens inférieurs participent, est de saint Augustin. De saint Augustin pareillement est cette notion de l'éternité de la vérité pour laquelle saint Thomas s'est montré si sévère.

En même temps on reconnaît à la méthode de saint Anselme le professeur rompu à l'étude du *trivium* qu'il a enseigné pendant quatorze ans après que Lanfranc eût été élevé à l'archevêché de Cantorbéry. Il en résulte que tout en adoptant les opinions de saint Augustin, il les démontre souvent d'une manière très différente, non sans certaines subtilités.

S'agira-t-il, par exemple, de définir la notion de vérité, il

envisagera principalement, comme saint Augustin, la vérité ontologique, la vérité dans les choses. Mais pour arriver à sa définition, il prendra un long détour. Il part d'abord de la vérité d'énonciation. Quand une énonciation est-elle vraie? n'est-ce pas quand elle est correcte, quand elle est ce qu'elle doit être, lorsqu'elle représente exactement la pensée? D'où lui vient donc son caractère de vérité? de sa rectitude. De même la pensée sera vraie en raison de sa rectitude. A son tour la chose sera dite vraie d'après sa rectitude, si elle se montre bien ce qu'elle doit être. La vérité ainsi définie se confondra-t-elle avec le bien? non, car la vérité est la rectitude des choses en tant que perçue par l'intelligence : *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* (*de verit.* II); le bien au contraire s'accomplit par la justice et la justice est la rectitude de la volonté gardée par amour de cette rectitude même : *justitia et rectitudo voluntatis propter se servata* (*de verit.* XII).

On le voit, le procédé de saint Anselme est purement logique. Il sent l'école, comme nous dirions aujourd'hui. Le procédé de saint Augustin est au contraire métaphysique; il va droit à l'essence de la vérité : la vérité se confond avec l'être, c'est ce qui est en tant qu'il est, *vera in tantum vera sunt in quantum sunt* (*de vera religione,* XXXVI.)

Même marche détournée en ce qui concerne la définition de la liberté.

La volonté est-elle libre? et qu'est-ce que la liberté?

La volonté est-elle donnée pour faire ce qu'on veut, demande saint Anselme, ou pour faire ce qu'on doit? évidemment, pour faire ce qu'on doit. Vouloir ce qu'on doit est avoir une volonté droite. Mais peut-on toujours vouloir ce qu'on doit? on le peut, répond saint Anselme, c'est en cela même que consiste la liberté. La liberté est donc le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté (*de liber. arb.* III), autrement elle est le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. Ce dernier trait trahit la préoccupation théologique qui était toujours au fond des spéculations du saint docteur.

Cette discussion terminée, saint Anselme cherche à montrer, suivant l'usage des écolâtres, que sa définition ne contient rien de superflu et qu'il ne lui manque rien.

Nous nous demanderions plutôt si elle exprime directement le caractère intime et fondamental de la liberté.

Les ouvrages de saint Anselme sont ainsi pleins d'inspirations élevées qui viennent de son génie propre et de la lecture assidue des Pères, surtout de saint Augustin, à côté d'arguties logiques dues aux habitudes du milieu où il vivait et renforcées par l'exercice du professorat.

## IV

Nous n'avons pas à parler ici du développement de l'école du Bec, ni à exposer en détail l'enseignement qui s'y donnait. Contentons-nous de constater que cette école a eu un puissant rayonnement sur le nord de la France et sur l'Angleterre. Une foule d'hommes illustres s'y sont formés. Citons le pape Alexandre I^er^, l'achevêque Guillaume de Rouen, Foulques de Beauvais, saint Yves de Chartres, Anselme de Laon, maître de Guillaume de Champeaux, Guibert de Beauvais : tous personnages arrivés aux plus hautes dignités ecclésiastiques par la supériorité de leur savoir.

Quant à l'influence personnelle de saint Anselme, elle a été très grande pendant la première période de la scolastique. Son autorité est invoquée partout à l'égal de celle des Pères de l'Église.

A dater de son enseignement, se multiplie cette foule de docteurs qui ont illustré l'école au XII^e^ et au XIII^e^ siècles, étudiant et creusant les plus redoutables problèmes, avec une foi vive sans doute, mais aussi avec un raisonnement très exercé. Tous s'appuient à l'occasion sur les théories de saint Anselme et en appellent à ses décisions.

Nous avons sous les yeux un travail du P. Augustin Daniels, de l'ordre de saint Benoît, qui a relevé tous les passages où les docteurs du XIII^e^ siècle ont commenté les travaux de saint Anselme et surtout ses preuves de l'existence de Dieu. Nous y trouvons presque tous les grands noms de la scolastique. Ce sont, parmi les Anglais, Richard Fischacre, Alexandre de Halès, Jean Peckham, Richard Middleton, J. Duns Scot, Guillaume de

Ware, Nicolas Occam ; parmi les italiens, Mathieu Aquasparta, Gilles de Rome, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, dont le génie était si semblable à celui de saint Anselme, perfectionné seulement par l'avantage qu'a eu ce grand docteur de naître à une époque où l'élaboration philosophique était plus complète ; parmi les français, Guillaume d'Auxerre, Pierre de Tarentaise ; le belge Henri de Gand, l'allemand Albert le Grand qui fut le maître de saint Thomas.

En ce qui concerne l'existence de Dieu, tous ces docteurs admettent et emploient les preuves du *Monologium*. Quant à la preuve du *Proslogium,* il faut bien reconnaître, malgré les insinuations du P. Daniels, qu'un très petit nombre l'admettent complètement. Saint Bonaventure lui-même, recherchant si l'existence de Dieu peut être connue directement, cite l'argument de saint Anselme en première ligne, puis après avoir remarqué qu'on ne peut nier Dieu que parce qu'on ignore le vrai sens de ce mot, il ajoute : *concedendæ sunt rationes ad hoc, licet aliquæ sint sophisticæ.* A qui s'applique cette singulière réserve ?

La plupart des docteurs qui emploient l'argument du *Proslogium* s'en servent non pour prouver l'existence de Dieu, mais pour montrer que cette existence serait évidente à qui connaîtrait adéquatement la nature du souverain être. Mais il s'agit d'abord de connaître cette nature, ce qui demande pour nous une longue démonstration.

Quant à saint Thomas d'Aquin, il est franchement hostile à cette preuve. Aussi depuis le triomphe du thomisme, n'a-t-elle plus été employée que par des penseurs isolés.

Il y a à remarquer également que, depuis cette époque la popularité de saint Anselme, comme philosophe, a beaucoup diminué. Il y a à cela une raison toute à l'honneur de cet éminent génie. Ses meilleurs enseignements ayant été adoptés et reproduits par ses successeurs et notamment par saint Thomas lui-même, on n'a plus eu besoin de recourir à ses ouvrages. De là une singulière conséquence. Saint Anselme n'est plus connu aujourd'hui que de nom, même par les gens instruits qui ne sont pas spécialistes ; ils ne le connaissent guère que par cet argument très contestable du *Proslogium,* toujours débattu à

chaque génération de philosophes, et qui sera toujours débattu. Il faut bien reconnaître en effet que, s'il est boiteux logiquement, il répond merveilleusement aux tendances de certaines natures.

Mais au point de vue historique, il est une gloire qu'on n'enlèvera jamais à saint Anselme, celle d'avoir ouvert la voie à la raison moderne. Avant lui la raison occidentale était dans l'enfance ; elle balbutiait et s'égarait souvent dans des recherches sans portée. Saint Anselme lui a donné conscience de sa force. Le premier, depuis la chute de l'empire romain, il a montré à quelles hauteurs peut parvenir une raison ferme et sûre d'elle-même. Il l'a habituée à aborder, sans faiblir, ces grands problèmes de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'origine de la connaissance, de l'union de l'âme et du corps, problèmes qu'on n'envisageait guère jusqu'à lui qu'au point de vue de la croyance traditionnelle. Par là, il mérite d'être appelé le fondateur de la scolastique. Il a été l'aurore annonçant le grand siècle de la philosophie chrétienne.

Comte DOMET DE VORGES.

---

# L'ÉCOLE DU BEC
## ET SAINT ANSELME

---

Le nom de saint Anselme est inséparable de celui du Bec, et ce n'eût été que justice de rappeler, dans l'inscription placée en 1889 à Aoste, sur la maison où naquit le saint, le séjour prolongé qu'il fit dans l'abbaye normande. C'est au Bec, en effet, qu'Anselme reçut les leçons de Lanfranc, qu'il devint moine, puis écolâtre, et qu'il exerça les fonctions d'abbé jusqu'au jour où il fut élevé sur le siège primatial de Cantorbéry. Les souvenirs matériels, précieux témoins du XIe siècle, ont depuis longtemps disparu par le fait des reconstructions successives du monastère. Tout au plus reste-t-il au musée de Bernay un important fragment de la pierre tumulaire de Boson, le plus cher disciple d'Anselme, auquel le maître adressa le *Cur Deus homo*. Mais la mémoire du saint abbé n'a rien perdu de son rayonnement; elle demeure toujours vivante et vénérée dans les cœurs restés fidèles à l'idéal de science, de courage et de vertu qu'Anselme éleva si haut, et qui frappait d'admiration ses contemporains, qu'ils fussent ses adversaires ou ses amis.

C'est en l'année 1060 qu'Anselme vint au Bec ; il avait vingt-six ans. On sait qu'après avoir fait quelques études dans un prieuré bénédictin dépendant de l'abbaye du Fruitier, en Piémont, Anselme avait eu le malheur de perdre sa mère, la pieuse Ermenberge ; de vifs dissentiments le séparaient de Gondulf, son père. L'âme partagée entre les séductions du monde et l'attrait d'une vocation religieuse, attristé du présent, inquiet de l'avenir, le jeune homme avait résolu de quitter son pays et d'aller demander à la France une culture plus haute en se mettant sous la conduite de maîtres illustres. La science lui

donnerait, sans doute, la paix qu'il ne pouvait trouver au foyer paternel.

Après s'être arrêté quelque temps en Bourgogne, Anselme passa en France, où il demeura trois ans, puis il vint en Normandie. Quel itinéraire fut le sien, quelles stations fit-il ? On l'ignore ; on sait seulement qu'il demeura quelque temps à Avranches, où il se lia d'amitié avec le comte de cette ville, Hugues le Loup.

A cette époque, on parlait beaucoup en Normandie de l'abbaye du Bec et de l'école, qu'un savant italien, nommé Lanfranc, y avait ouverte peu d'années auparavant. Les origines de ce monastère avaient été pourtant des plus humbles.

*
* *

Un brave chevalier du nom d'Herluin, attaché au service du comte de Brionne, Gilbert, — neveu de Richard II, duc de Normandie — avait senti, à l'âge de trente-sept ans, la grâce divine toucher son cœur en le détachant de plus en plus du monde. Après avoir obtenu du comte Gilbert la permission de quitter les armes, Herluin s'était construit, sur un terrain qui lui appartenait à Bonneville, au nord de la vallée du Bec, une petite retraite où il se proposait de mener la vie érémitique. Il passait les jours à prier, à travailler, et une partie de la nuit à lire le Psautier ; car bien qu'arrivé à près de quarante ans, il n'avait guère appris que les premiers éléments des lettres humaines. Mais, dit son biographe Gilbert Crespin, la méditation et la grâce de Dieu lui donnèrent en peu de temps une intelligence admirable des Saintes Écritures.

Lorsqu'il embrassait avec tant d'abnégation la vie solitaire, Herluin n'avait songé qu'à travailler plus efficacement à son salut, et rien n'autorise à penser, qu'en se retirant à Bonneville, il ait eu l'idée d'y fonder un monastère. Mais comme sa conversion et sa retraite avaient eu un certain retentissement, cette vie si détachée et si pénitente ne tarda pas à attirer à ses côtés quelques hommes désireux, comme lui, d'une existence plus pure et plus calme que celle du siècle.

Le 24 mars 1035, l'évêque de Lisieux, Herbert, vint dédier,

sous le vocable de Notre-Dame, la modeste chapelle bâtie par Herluin ; il donna en même temps à l'ancien chevalier la tonsure et l'habit monastique. Quelque temps après, il lui conférait le sacerdoce, et le mettait en qualité d'abbé à la tête de ses frères, qu'il devait diriger selon la règle de saint Benoît. Herluin fit une longue résistance : il s'était fait moine pour travailler et prier, et non pour commander à d'autres religieux. Comme personne n'eût voulu se charger d'une communauté aussi pauvre, il dut se résigner à accepter (1).

Après quelques années passées au milieu de privations et d'incommodités de toute sorte, dont la principale était le manque d'eau, Herluin crut prudent de transférer son petit monastère sur un autre terrain qui lui appartenait, à l'entrée de la vallée du Bec. Certes, ce n'était ni la richesse du sol, ni l'espoir du bien-être qui l'attiraient là ; les côteaux voisins, couverts de bois impénétrables, servaient de repaires aux loups et aux sangliers. Le changement n'offrait qu'un avantage réel : la proximité du ruisseau du Bec. Le comte Gilbert concéda à son vieil ami un coin de la forêt de Brionne ; quant à ceux qui possédaient quelques terres avoisinantes, ils les donnèrent en pure aumône à l'abbaye. Deux ans après que la communauté se fût établie à l'entrée de la vallée, une nouvelle église était construite. L'archevêque de Rouen, Mauger, en fit la dédicace le 23 février 1041, et à cette occasion, le duc de Normandie accorda à l'abbaye plusieurs privilèges et droits utiles.

Parfois Herluin se sentait fléchir sous le poids et la complexité de ses devoirs d'abbé. Le nombre des religieux augmentait, et il fallait étendre les constructions. Ces travaux nécessitaient des dépenses qui dépassaient de beaucoup les faibles ressources du monastère. Forcé d'aller au loin recueillir des aumônes, Herluin s'absentait parfois longtemps, et ses religieux, laissés à eux-mêmes, se querellaient entre eux. Comment assouplir et façonner ces hommes rudes et grossiers, pleins de foi et capables de grandes choses, mais impatients et souvent rebelles au joug ? Le pauvre abbé voyait le mal et ne savait

(1) *Vita Herluini*, auctore Gilberto Crispino, édit. Giles, I, pp. 261 et suiv. *Chronique du Bec*, passim.

comment y remédier. L'indigence de son monastère l'appelait au dehors, et la régularité de sa communauté eût exigé sa présence continuelle. Il demandait souvent à Dieu de lui donner un auxiliaire pour le soutenir dans ses dures épreuves ; il suppliait avec larmes la miséricorde divine de lui envoyer un homme, dont les sages conseils pussent l'aider à réformer ses moines, et à faire pour leur instruction toutes les volontés de Dieu (1). Sa prière allait être exaucée au delà-de toute espérance par l'arrivée d'un inconnu, italien d'origine, qui apportait à l'œuvre d'Herluin l'appui décisif de sa profonde piété et de sa science prodigieuse.

Un jour qu'Herluin était occupé avec quelques religieux à reconstruire le four à pain, un homme, d'âge déjà mûr, s'informe où était l'abbé. « C'est moi, répondit un religieux travaillant à l'intérieur du four. Que voulez-vous ? » — « Je voudrais me faire moine, si telle est la volonté de Dieu et la vôtre. » — « Êtes-vous clerc ou laïque ? » — « Je suis un clerc écolier, d'origine italienne, et je me nomme Lanfranc. » Alors l'abbé, à qui Dieu avait peut-être révélé intérieurement quel était cet homme, ou qui avait entendu parler de ses talents, s'inclina en lui disant : « Au nom de Dieu, je vous reçois. » Aussitôt l'étranger se prosternant voulut lui baiser les pieds, mais l'abbé s'y refusa et lui présenta sa main ; et le nouveau venu, quittant sa cape, se mit à travailler au four avec les autres. Le temps du travail terminé, l'abbé revint vers ses frères et leur fit part du désir et du projet de Lanfranc. Du consentement des trente-deux religieux qui composaient la communauté, il fut régulièrement admis. Cela se passait en l'année 1042 (2).

Herluin, on l'a vu, n'était pas un savant ; mais ce qu'ont dit de lui ses biographes peut le faire considérer comme un homme rempli de jugement d'intuition, et de sens pratique. Il ne lui fallut pas longtemps pour apprécier le mérite éminent du nouveau religieux, et comprendre que Dieu lui avait enfin envoyé l'aide qu'il demandait depuis si longtemps. A lui l'action, à

(1) *Vita Herluini*, auctore Gilberto Crispino, édit. Giles, I, p. 270.

(2) *Miracula de Sancto Nicholao*. Bibl. d'Evreux, ms. lat. 96. *Vita Lanfranci*, auctore Milone Crispino, I, p. 283. Lanfranc était né à Pavie, d'une famille noble, aux environs de l'an 1005.

Lanfranc le conseil et la parole. Il s'humiliait intérieurement de voir soumise à son autorité l'intelligence d'un tel docteur, et il le traitait avec une déférence qui semblait presque de la vénération. Quant à Lanfranc, loin de se prévaloir de sa science, il s'effaçait devant son abbé, le prévenait avec soin, et le suppléait en expliquant à ses frères la règle de saint Benoît et les Saintes Écritures (1). Grâce à sa vieille expérience de la vie féodale et militaire, Herluin savait courageusement défendre les droits de son abbaye contre d'injustes entreprises ; très au courant des coutumes de son pays, il était en outre pourvu de la prudence et de la perspicacité nécessaires pour traiter utilement les affaires temporelles. Lanfranc fut nommé prieur ; l'abbaye allait avoir ainsi une direction complète.

Il y avait à peine trois ans que Lanfranc était arrivé au Bec, et déjà le renom de sa science avait franchi les limites du cloître. L'obscurité qu'il avait cherchée le fuyait. A cette époque où, selon Orderic Vital, les docteurs étaient rares en Normandie, un tel savant ne pouvait demeurer ignoré. Avant 1045, Lanfranc avait ouvert une école claustrale où il enseignait aux oblats et aux jeunes religieux les lettres et les Saintes Écritures. Dès que le bruit se répandit que le fameux professeur d'Avranches (2) reprenait ses leçons, on vit accourir de tous côtés des clercs, des fils de barons normands, de riches laïques, et même les maîtres les plus renommés ; plusieurs apportaient de somptueux présents.

Selon Guillaume de Malmesbury, les écoles publiques de dialectique n'auraient été ouvertes par Lanfranc que par la nécessité de pourvoir aux intérêts matériels de la communauté, et de mettre un terme au dénuement des religieux (3). Un passage de la *Vie de Lanfranc*, par Miles Crespin, bien que pouvant se reporter à quelques années plus tard, exprime une pensée à peu près semblable, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

« Les bâtiments claustraux n'étaient plus assez spacieux pour contenir le grand nombre des religieux, et de plus, l'humidité

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 283.

(2) *Vita Lanfranci*, I, p. 282.

(3) « Publicas scholas de dialectica professus est, ut egestatem monasterii scholarum liberalitate temperaret. » *De gestis pontif. angl.* Pat. lat. CLXXIX, col. 1459.

du sol était fort malsaine. Lanfranc se mit à presser vivement Herluin de construire un autre monastère sur de plus vastes proportions (1). » L'abbé s'y refusait, se rappelant les difficultés qui avaient déjà marqué la translation de sa communauté de Bonneville à l'entrée de la vallée. Un jour, le chœur de l'église s'écroula ; Herluin crut que c'était un avertissement du ciel, et alors il céda aux instances de son prieur. En remontant un peu le cours du ruisseau on rencontrait un sol moins humide : c'est le Bec d'aujourd'hui. Il fut donc décidé que l'on élèverait là les nouvelles constructions. Cette translation eut probablement lieu avant 1059. En trois années on acheva les bâtiments claustraux ; l'église seule restait à terminer.

C'était Lanfranc qui avait forcé, pour ainsi dire, Herluin à transférer une troisième fois son monastère et à le rebâtir sur de très vastes proportions ; il se crut obligé, à juste raison, de procurer lui-même une partie des moyens de subvenir aux dépenses. De l'assentiment de son abbé, dit Miles Crespin, il reprit son enseignement dans l'école du Bec (2). Bien que la science ne se vendît pas dans les monastères, on ne sera pas surpris de voir d'opulents seigneurs, dont les enfants étaient reçus dans les écoles dirigées par Lanfranc, faire à l'abbaye de riches offrandes et d'importantes donations (3). Le prieur du Bec exerçait une véritable fascination sur ses contemporains. Écoutons Orderic Vital, dans un éloge exagéré, sans aucun doute, mais qui n'est que l'écho de son siècle : « Pour connaître le talent et le génie de Lanfranc, il faudrait être Hérodien dans la grammaire, Aristote dans la dialectique, Cicéron dans la rhétorique, Augustin, Jérôme et quelques autres docteurs de la loi et de la grâce dans les Saintes Écritures. Lorsqu'Athènes était

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 290.

(2) *Vita Lanfrnaci*, I, p. 290.

(3) Dans un poème rythmique, Adelman, écolâtre de Liège, rappelait que plusieurs de ses anciens condisciples de l'école de Chartres, Raoul et Egelbert d'Orléans, Lambert de Paris et Gérard de Metz, avaient acquis de grandes richesses en vendant leurs leçons, « questum captantes non modicum ». A. Clerval : *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 60. Les mercenaires de l'enseignement n'étaient donc pas absolument inconnus ; mais il convient de faire observer que les écolâtres étaient souvent en droit de réclamer une rémunération plutôt pour l'hospitalité qu'ils donnaient à leurs élèves que pour leurs leçons qui étaient généralement gratuites.

florissante et se faisait remarquer par l'excellence de ses institutions, elle eût honoré Lanfranc en tout genre d'éloquence et d'études, et elle eût désiré s'instruire en écoutant ses sages leçons. » Et le même annaliste ajoute, non sans emphase : « Sa renommée se répandit si bien dans toute l'Europe que, pour recevoir son enseignement, un grand nombre d'auditeurs accoururent de France, de Gascogne, de Bretagne et de Flandre (1). » Enfin, Guillaume de Malmesbury écrivait : « Le renom de Lanfranc s'étendit aux confins du monde latin, et sous sa direction le Bec devint une célèbre et grande école de grammaire, *eratque Beccum magnum et famosum litteraturæ gymnasium* (2). »

Chez Lanfranc, le docteur était doublé d'un homme d'État : sa vie l'a prouvé. Lorsqu'il n'était encore que simple prieur du Bec, il jouissait de l'entière confiance du duc de Normandie, Guillaume, dont il était le conseiller le plus écouté ; on lui confiait des missions politiques ; on le connaissait à Rome. Il y a là tout un aspect de la vie de Lanfranc que nous ne pouvons qu'indiquer ici, et qui explique l'incroyable prestige qu'il exerçait autour de lui.

Toutes les grandes écoles du XI^e siècle, Paris, Chartres, Laon, voyaient, comme le Bec, affluer une clientèle cosmopolite. Ces différences de nation, d'âge, de condition et de vocation nécessitaient l'établissement de diverses catégories d'écoles et de professeurs. A la *scola claustralis* destinée à recevoir les oblats, offerts à Dieu solennellement par les parents, futurs moines élevés et nourris dans le cloître, on ajoutait la *scola canonica* ou *clericalis,* l'école extérieure, généralement construite en dehors de la clôture, ouverte aux clercs, aux jeunes laïques qui désiraient s'instruire. Un écolâtre, *magister scolæ,* avait la charge d'enseigner par lui-même ou par d'autres maîtres, *adjutores scolarum,* placés sous sa direction : néanmoins, l'abbé demeurait toujours le père, le chef, le premier maître, et nul ne pouvait, en sa présence, reprendre les enfants sans sa permission ; pour la surveillance et certains points de discipline il se décher-

(1) *Ord. Vital*, édit. Le Prévost, II, p. 210.
(2) *De gestis pontif. angl.* Pat. lat., CLXXIX, col. 1459.

geait sur le maître des enfants, *magister puerorum* (1). Les autres moines ne pouvaient ni pénétrer dans la classe des oblats, ni communiquer avec eux. On peut lire dans les *Constitutions* de Lanfranc et dans les divers coutumiers monastiques cités par D. Martène tout ce qui concerne la discipline des écoles claustrales.

Nous sommes moins bien renseignés sur le régime des clercs et des jeunes laïques nobles qui fréquentaient les écoles extérieures ou canoniques. M. de Crozals pense que les jeunes enfants *de sæculo venientes* rentraient peut-être le soir dans leurs familles, et que le régime scolaire était pour eux le même que pour les *nutriti* ou oblats (2). Lors même que le programme des études eût été commun, le but de leur éducation était trop différent pour que des nuances plus tranchées n'en marquassent pas les conditions respectives. Les uns se préparaient à la vocation monastique ; les autres devaient rentrer dans le monde, soit dans la cléricature, soit dans les rangs de la chevalerie. Il n'y avait guère, en effet, que les enfants de race noble qui passaient par les écoles sans devenir d'Église ; mais ceux-ci étaient nombreux, et selon la juste remarque de M. A. Clerval, « les grands d'alors n'étaient pas aussi ignorants qu'une fausse science l'a fait croire ; mais leurs faits d'armes ont généralement éclipsé leur talent littéraire (3) ».

Le programme de l'enseignement au Bec était le même que celui qui était en usage dans toutes les grandes écoles, et comprenait le *Trivium* et le *Quadrivium*. C'était dans ce cadre que l'on avait fait entrer, après les invasions barbares, tous les débris de la littérature gréco-latine. On peut néanmoins supposer que la grammaire et la dialectique faisaient l'objet principal des leçons. La grammaire embrassait non seulement l'étude de la lecture, de l'écriture et du langage correct, mais encore les parties du discours, l'accentuation, la ponctuation, l'orthographe, les figures de mots et de pensée, la versification, la fable

(1) Une lettre de saint Anselme à Lanfranc a conservé le nom de l'un de ces maîtres des enfants : « Domnum Guidonem quem magisterio puerorum addiximus, suavis commendat obedientia, etc. » *Epist.*, I, 60.

(2) *Lanfranc archevêque de Cantorbéry*, p. 49.

(3) *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 72.

ou mythologie, et l'histoire ; c'était presque le bagage littéraire d'un bachelier ès lettres. La dialectique ou logique est, suivant Alcuin, l'art de raisonner et de discerner le vrai du faux ; c'est elle qui donne les règles de l'analyse, de la synthèse et de l'argumentation. Vers la fin du XIe siècle, et surtout au XIIe, la dialectique ou philosophie tendit à se rattacher étroitement à la théologie.

Jusqu'à cette époque, les maîtres se bornaient à puiser dans l'Écriture et les Pères les textes qui paraissaient le mieux convenir à leur thèse. L'autorité et la tradition étaient les guides les plus sûrs, et bien rarement l'on invoquait les secours de la raison seule. Quelques esprits aventureux et curieux de nouveautés voulurent sortir de ces sentiers battus ; ils n'avaient pas tardé à s'égarer et à tomber dans l'hérésie. Scot Érigène, Gottschalk, et plus tard Bérenger en étaient des exemples. L'épreuve avait été fatale, et l'on continuait à se défier de la raison et de la philosophie. Lanfranc lui-même pensait qu'elle ne devait être introduite dans la défense du dogme qu'avec la plus grande réserve.

Lorsqu'il fut obligé, pour réfuter Bérenger, de le suivre sur le terrain de la dialectique où il s'était placé pour nier la présence réelle dans l'Eucharistie, Lanfranc disait : « Abandonnant les autorités sacrées, tu te réfugies dans la dialectique. Je préférerais que dans une discussion sur le mystère de foi, il ne fût question que des autorités sacrées, et nullement des raisons tirées de la philosophie. Cependant, je m'appliquerai à réfuter tout aussi bien les arguments que tu empruntes à la dialectique, pour ne pas te laisser croire que si je m'en abstenais, ce serait par ignorance. On pourra penser que c'est jactance de ma part, bien plus que nécessité. Mais Dieu et ma conscience me sont témoins que mon désir serait de ne jamais faire intervenir la question de dialectique dans l'exposition des vérités révélées (1). »

Willeram, élève de Fulda et du Bec, et plus tard écolâtre de Saint-Michel de Bamberg, fait honneur à Lanfranc de ce qu'après avoir enseigné la dialectique avec le plus grand suc-

(1) *Liber de corpore et sanguine Domini*, cap. VII.

cès, il s'était exclusivement attaché dans ses leçons à l'explication des Livres Saints ; c'est ainsi qu'il avait puissamment contribué à aiguiser les intelligences par ses commentaires sur les Psaumes et les Épîtres de saint Paul (1). On peut donc entendre, en lisant ce dernier ouvrage — le premier a été perdu — comme un écho de l'enseignement de Lanfranc et de la méthode qu'il suivait dans l'explication des Saintes Écritures. Elle paraîtra singulièrement simple et étroite à nos esprits d'aujourd'hui ; mais rappelons-nous que nous sommes au XIe siècle. Le commentaire de Lanfranc est double ; l'un est intercalé dans le texte qu'il complète et éclaircit ; l'autre, sous forme de notes, suit le texte pas à pas, et ne laisse aucun terme obscur sans l'expliquer, aucune phrase d'un sens douteux sans le préciser. Un certain nombre de ces notes sont empruntées à saint Augustin et à un commentaire, aujourd'hui perdu, de saint Ambroise ; deux ou trois citations seulement sont de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand. Le but que s'est proposé Lanfranc n'est pas évidemment d'aborder les grandes questions dogmatiques et morales qui surgissent à chaque pas des Épîtres, mais d'établir le sens littéral du texte et d'en rendre l'intelligence aisée. C'est un manuel d'étudiants ; et comme en le composant, l'écolâtre se préoccupait avant tout de le mettre à la portée des esprits pour lesquels il était fait, il y a mis deux qualités essentielles, la précision et la clarté. En chercher d'autres, serait une méprise, et reprocher à l'auteur de ne pas en avoir montré de plus originales, une injustice (2).

Enseigner n'était pour Lanfranc que la moitié de son rôle d'écolâtre ; il devait encore préparer de bons instruments d'étude, c'est-à-dire surveiller la transcription des manuscrits, former de bons copistes et corriger les textes défectueux. Il s'appliqua à cette besogne non seulement au Bec, mais à Caen, et à Cantorbéry, en sorte que son biographe Miles Crespin a pu dire que, grâce au soin que prit Lanfranc de corriger les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Pères, la

(1) D. Martène, *Veterum Scriptorum amplissima collectio*, I, p. 507. — Fabricius, *Biblioth. lat.*, édit. de 1754, p. 325.

(2) De Crozals, *Lanfranc*, p. 59.

chrétienté de France et d'Angleterre a pu se réjouir de recevoir une lumière nouvelle (1).

En ouvrant une école au Bec, Lanfranc avait réuni les éléments d'une bibliothèque : on a dit une soixantaine de volumes ; chiffre considérable si l'on songe combien, à cette époque, les manuscrits étaient rares, et au prix de quelles difficultés on parvenait à s'en procurer. Dès le commencement du XII^e siècle, la bibliothèque du Bec comptait cent soixante volumes ; les gloses sur l'Écriture, les Saints Pères en formaient plus de la moitié. On y voyait aussi les œuvres plus ou moins complètes de Cicéron, de Sénèque, d'Ovide, de Suétone, de Quintilien, de Martianus Capella, etc. En 1164, une généreuse donation vint presque doubler le nombre des manuscrits. L'évêque de Bayeux, Philippe d'Harcourt, donna à l'abbaye sa riche bibliothèque comprenant cent treize volumes. Le catalogue en fut dressé par Robert de Torigni en tête du principal exemplaire de sa Chronique. La plupart des Pères de l'Église y figuraient ; l'antiquité était représentée par Cicéron, Pline, Sénèque, Suétone, Frontin, Florus, Pomponius Mela, Pallade, Végèce, Macrobe, etc. On y trouvait l'*Hortensius* de Cicéron, l'Institution oratoire de Quintilien, dont la découverte a été attribuée à Pétrarque. En ajoutant à ces manuscrits précieux un bon nombre de traités de grammaire, de dialectique, de jurisprudence, de comput et de musique, on pourra se convaincre que l'abbaye du Bec possédait, dès le XI^e siècle, tous les instruments nécessaires aux études sérieuses.

L'histoire a conservé les noms des plus illustres disciples de Lanfranc ; c'est ce que l'on pourrait appeler la première génération de l'école du Bec : Guitmond, évêque d'Aversa ; Hernost et Gondulf, évêques de Rochester ; Guillaume Bonne-Ame, archevêque de Rouen ; Ives, évêque de Chartres ; Paul, abbé de Saint-Alban ; Raoul, abbé de Saint-Martin de Séez ; Guillaume, abbé de Cormeilles ; Michel et Vincent, abbés de Préaux ; Henry, doyen de Cantorbéry ; Willeram, écolâtre de Saint-Michel de Bamberg ; Richard, abbé d'Ély ; Roger, abbé de

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 310. — *Chronique de Rob. de Torigni*, édit. Delisle, I, p. 74.

Jumièges ; Henry, abbé de la Bataille ; Robert, abbé de Saint-Évroul ; Bernard, abbé du Mont-Saint-Michel ; Durand, abbé d'Ivry ; Jean, abbé de Saint-Sabas et Jean, abbé de Télèse en Italie ; Anselme de Baggio, qui monta sur le trône pontifical sous le nom d'Alexandre II. Lorsque Lanfranc vint à Rome, en 1071, et qu'il entra dans la salle des audiences, le pape se leva de son siège et alla au-devant de lui. Comme cette marque de déférence causait une extrême surprise dans l'entourage pontifical, Alexandre prononça ces paroles : « Cet honneur ne s'adresse pas à l'archevêque de Cantorbéry, mais au maître de l'école du Bec, aux pieds duquel je me suis assis avec les autres écoliers (1). »

Voilà, certes, un hommage extraordinaire, unique, rendu à l'ancien écolâtre du Bec. Et pourtant un autre disciple faisait déjà rejaillir sur le nom du maître l'éclat d'une gloire incomparablement plus haute : c'était Anselme d'Aoste, le grand philosophe, le saint, que l'Église placerait un jour sur l'autel des docteurs, entre l'évêque d'Hippone et saint Thomas d'Aquin.

*
* *

C'est le renom de Lanfranc et l'éclat de ses leçons qui avaient amené Anselme à l'abbaye du Bec. On y admettait des étudiants laïques, il se mêla à leurs rangs ; et bientôt le maître, surpris de l'étonnante pénétration de son esprit, le prit en affection, et « l'admit dans son intimité plus avant que les autres (2) ». D'autre part, son exil volontaire, sa patrie italienne, une étrange communauté d'événements, tout semblait recommander Anselme aux sympathies de Lanfranc. La vaste érudition de l'écolâtre et l'éclat de son enseignement produisirent tout d'abord une singulière impression sur le nouveau venu. Pourquoi, lui aussi, ne s'ouvrirait-il pas par la science le chemin de la gloire et de la renommée ? Et rien ne lui coûtait pour s'acheminer au but de son ambition ; jour et nuit il étudiait. De son côté, Lanfranc s'émerveillait des progrès de cette

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 302. — Eadmer : *Hist. nov.*, édit. Gerberon. p. 30.
(2) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, édit. Gerberon, lib. I, p. 3.

puissante intelligence. Sans plus attendre, de ce disciple il fit un maître, et se déchargea sur lui d'une partie de ses leçons (1).

Tout ardemment livré qu'il fût à sa passion d'apprendre, Anselme sentait pourtant que la science humaine laisserait son âme bien vide si Dieu n'était pas là pour la remplir ; et pendant qu'il fatiguait son corps, dans l'intérêt de ses études, par les veilles, le froid et l'abstinence, il pensait que s'il se faisait religieux il n'aurait pas à souffrir davantage, et du moins il se procurerait plus de mérites devant Dieu. Eadmer a raconté, d'après le saint lui-même, le combat violent qui se livrait à cette heure dans l'âme du jeune étudiant. Il se ferait donc moine, c'était décidé ; mais où ? A Cluny ou au Bec ? Dans le premier de ces cloîtres, la sévérité de la discipline, dans le second, la science éminente de Lanfranc ne manqueraient pas de le reléguer au dernier plan. Or, il voulait faire éclater son savoir, tout en étant utile à ses frères. Mais, dans la rectitude de son jugement, il ne tardait pas à se rendre compte qu'aspirer à la louange, à la prééminence, à la célébrité, ce n'était pas là l'esprit d'un vrai religieux ; il lui fallait, au contraire, fouler aux pieds l'orgueil, et se mettre au-dessous de tous, par amour de Dieu. Parfois il songeait à embrasser la vie érémitique ; ou bien il se demandait si cette obscurité qu'il recherchait, il ne la trouverait pas dans une vie sainte et retirée au milieu du siècle, en consacrant son patrimoine — car son père venait de mourir — au soulagement des pauvres. Plein de trouble et d'hésitation, Anselme alla trouver le prieur, lui ouvrit franchement son âme, et s'en remit à sa décision. Lanfranc n'osa pas trancher lui-même la question, et jugea préférable de conduire le jeune étudiant à l'archevêque de Rouen, prélat d'une grande piété et d'une prudence éprouvée. Anselme répéta à Maurille ce qu'il avait dit au prieur du Bec : que trois genres de vie s'offraient à lui, et qu'il ne savait lequel choisir. L'archevêque lui répondit que la vie monastique était bien préférable aux deux autres. A cette réponse catégorique, toutes les hésitations d'Anselme disparais-

(1) Willelm-Malmesb., *De gestis pontif. angl.*, Pat la. clxxix, col. 1480.

sent ; sa vocation est irrévocablement fixée, et c'est au Bec qu'il fera profession. Anselme avait alors vingt-sept ans (1).

Ce que fut Anselme dans les débuts de sa vie religieuse, son éminente sainteté le dit assez. Il travailla avec une infatigable ardeur à réaliser l'idéal monastique que saint Benoît a tracé dans sa règle. « Devenu moine, dit Eadmer, il s'applique à suivre la vie des religieux les plus fervents. Il était si fort attaché à ses devoirs, que tous ceux qui voulaient vivre en vrais religieux n'avaient qu'à jeter les yeux sur lui pour y trouver le modèle de toutes les vertus. Pendant les trois années qu'il resta simple moine, il marcha toujours de progrès en progrès, estimé et honoré de tous. » Il passa ainsi ces trois années dans la pratique exacte des vertus religieuses, le travail assidu de la correction des livres, et l'étude approfondie des Livres saints et des questions philosophiques les plus ardues (2).

Le duc de Normandie venait de fonder à Caen l'abbaye de Saint-Étienne, et l'avait dotée magnifiquement. Il voulut mettre à sa tête un religieux d'un mérite incontesté, et qui pût le seconder dans les vastes desseins qu'il méditait. Cet homme, le duc l'avait sous la main : c'était Lanfranc, qui, en peu d'années, avait pu reconstruire, en l'agrandissant, l'abbaye du Bec. Depuis que le prieur avait heureusement négocié à Rome l'affaire difficile du mariage du duc avec Mathilde, il était regardé par Guillaume comme son conseiller le plus sûr et le plus dévoué. Mais Lanfranc ne se décida pas sans peine à accepter cette lourde charge ; il résistait, autant par amour de l'obéissance qu'il avait vouée à son abbé Herluin, que par l'effroi des responsabilités qu'il allait assumer. Pourtant, il dut se rendre aux instances du duc et aux prières des évêques et des barons normands. C'était en l'année 1063 (3).

Herluin n'avait pas vu partir sans une profonde douleur ce fils bien aimé, auquel le Bec devait sa renommée et sa prospérité. Puis, Lanfranc ne partait pas seul. Pour fonder sa

(1) Eadmer : *De vita S Anselmi*, lib. I, p. 3. — Willelm-Malmesb., *De gestis pontif. angl.*, Patrol. lat. CLXXIX, col. 1480.

(2) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, lib. I, p. 3 et 4. — Orderic Vital, édit. Le Prévost, II, p. 245.

(3) Sur cette date, voir notre *Histoire de l'Abbaye du Bec*, I, p. 119.

nouvelle communauté, il avait obtenu d'emmener avec lui quelques-uns des religieux les plus exemplaires. Une seule considération pouvait tempérer l'amertume des regrets d'Herluin : Anselme, le disciple préféré du maître, n'était-il pas apte à lui succéder, non seulement dans les fonctions d'écolâtre qu'il partageait depuis quelque temps, mais encore dans celles de prieur pour lesquelles le désignaient sa vive piété, l'austérité de sa vie, la douceur de son caractère? Aussi l'abbé n'hésita pas à conférer à Anselme, malgré sa jeunesse, la charge importante de prieur claustral. Elle lui fut une source d'épreuves. Quelques-uns des anciens religieux furent froissés de voir cette fonction passer aux mains d'un jeune homme de trente ans, qui après trois années de vie religieuse n'avait pu encore acquérir leur expérience, ni donner comme eux des marques d'une vertu éprouvée par le temps. Il se forma des coteries, des intrigues, dont le but était de décourager le nouveau prieur et de l'amener à renoncer au priorat (1). Ses confrères ne se doutaient pas que ce jeune religieux si calme, si maître de lui-même, était trempé pour la lutte ; les caractères doux ont de ces résistances invincibles. Anselme fit face à ses adversaires, mais il se garda bien d'employer une rigueur et une sévérité qui eussent exaspéré ces âpres natures. La douceur d'Anselme, *mitis Anselmus*, finit par user la rudesse des moines du Bec, comme elle devait un jour faire fléchir l'indomptable fierté du roi d'Angleterre.

Aux fonctions de prieur claustral, Anselme joignit celles d'écolâtre. Son âme méditative souffrait de cette multiplicité de soins extérieurs qui ne lui laissaient pas le temps d'étudier pour lui-même et de vaquer à la contemplation ; et la pensée de renoncer à ses fonctions le hantait. Il alla encore une fois trouver le vieil archevêque Maurille. Le saint prélat lui répondit par ces mémorables paroles : « Mon très cher fils, ne poursuivez pas ce que vous cherchez, et ne vous retirez pas du service des autres pour ne vous occuper que de vous-même. Je vous ordonne de conserver la prélature que vous exercez aujourd'hui, et de ne la quitter que sur l'ordre de votre abbé ; et

(1) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, lib. I, p. 4.

dans le cas où vous seriez appelé à une dignité plus haute, de l'accepter. Je sais, en effet, que vous ne resterez pas longtemps prieur, et que vous ne tarderez pas à être élevé à un degré supérieur. » (1) Cette entrevue d'Anselme et de Maurille est antérieure au 9 août 1067, date de la mort de l'archevêque de Rouen.

Le vénérable Herluin mourut le 26 août 1078, et ce fut Anselme qui lui succéda dans la chaire abbatiale.

Ce que fut cette période importante de sa carrière serait trop long à raconter ici ; le récit détaillé en a été fait dans les nombreuses vies du saint (2). Nous devons nous borner à envisager son rôle d'écolâtre, ses principes et sa méthode d'éducation, le caractère philosophique de son enseignement, en un mot ce que fut l'école du Bec sous sa direction.

Il était réservé à saint Anselme de porter à son apogée la célébrité de l'école du Bec. La foule des écoliers désireux de puiser à une source aussi renommée les éléments de la grammaire et de la dialectique, ou de pénétrer les arcanes de la science sacrée, n'avait fait que s'accroître d'année en année ; aussi, de nombreux maîtres se partageaient le labeur de l'enseignement. L'écolâtre surveillait le personnel et la doctrine, dont il répondait, et se réservait à lui-même ce qu'on appellerait aujourd'hui les cours supérieurs. Dans l'une de ses lettres, Anselme avoue ingénuement qu'il lui a toujours été fastidieux d'enseigner les éléments de la grammaire : *Tu scis quia molestum mihi semper fuerit pueris declinare.* On sait qu'au moyen âge ce mot s'appliquait à la conjugaison des verbes comme aux déclinaisons des noms. L'instruction des jeunes enfants ne pouvait convenir à son esprit abstrait et méditatif ; toutes ses préférences se portaient vers la métaphysique et la théologie. L'âge auquel il se plaisait à donner ses soins était l'adolescence et la jeunesse (3) ; car ce qu'il voulait former

(1) Eadmer : *De vita S. Anselmi,* l. I, p. 5.

(2) Nous nous plaisons à renvoyer le lecteur à l'*Histoire de saint Anselme,* par le P. Ragey, à laquelle nous avons fait de nombreux emprunts.

(3) « Verumtamen adolescentibus atque juvenibus præcipue cura intendebat et inquirentibus de hoc rationem sub exemplo reddebat. Comparabat ceræ juvenis ætatem, quæ ad informandum sigillum apte est temperata. » Eadmer : *De vita S. Anselmi,* l. I, p. 3.

c'était moins des écoliers que des hommes à l'esprit judicieux et solide, au cœur loyal et bon. « J'ai conscience, écrivait-il à Maurice, l'un de ses anciens élèves, d'avoir travaillé, autant qu'il m'a été possible, pendant le temps que tu as passé auprès de moi, à te rendre aimable à Dieu et aux hommes de bien (1). »

Sous ce rapport, la méthode d'Anselme se distinguait nettement de celle de Lanfranc. L'enseignement du fondateur de l'école du Bec s'adressait surtout à l'intelligence. Élever les esprits, les enrichir de toutes les connaissances, former des dialecticiens rompus à tous les exercices et à toutes les ressources de l'argumentation : Lanfranc n'avait pas d'autre but. Anselme avait de l'homme une idée plus compréhensive et plus juste, et il fit preuve d'une incontestable supériorité de vues en associant étroitement l'éducation à l'instruction, et en s'attachant avec une inépuisable sollicitude à former le caractère de ses élèves (2).

Il lui semblait qu'il devait tout d'abord développer en eux trois dispositions essentielles : le goût du silence, la réserve dans le maintien, la pudeur. Que l'enfant sache d'abord se taire, et ensuite il parlera quand il en sera temps. Pour établir le calme dans son âme et dans ses actions, qu'il s'applique à garder son corps dans un maintien modeste et réservé. Un troisième défaut déplaisait à Anselme dans un adolescent : l'effronterie. Son expérience lui avait appris qu'il n'y a rien à espérer d'un jeune homme qui ne sait plus rougir (3).

L'esprit de douceur et de bénignité, qui caractérisait la direction d'Anselme, contrastait singulièrement avec les méthodes plus rudes dont on usait dans les écoles du XIe siècle (4).

Eadmer nous a conservé le très curieux récit d'une entrevue qui eut lieu entre Anselme et un abbé du voisinage, peut-être Orberne, abbé de Saint-Évroul, religieux fort édifiant, mais d'une inflexible rigidité à l'égard de ses moines et même de

(1) *Epist.*, I, 60.
(2) Le P. Ragey.
(3) *De Similitudinibus*, c. CXL.
(4) Sur les châtiments corporels dans les écoles monastiques, voir notre *Histoire de l'abbaye du Bec*, I, p. 210, note 2.

ses oblats. Cet abbé, auquel l'exercice de sa charge n'apportait que des difficultés et des peines, était venu au Bec chercher auprès du saint prieur lumière et consolation ; les enfants surtout le désolaient par leur conduite. « Indiquez-moi donc, lui dit-il, quelle règle il faut tenir à leur égard, car ils sont pervers et incorrigibles. Jour et nuit nous ne cessons de les battre, cependant ils deviennent toujours pires. » Anselme reprit doucement l'abbé, en insistant sur les résultats de cette déplorable méthode ; la crainte, les menaces et les coups ne menaient à rien de bon ; et vraiment on ne pouvait prétendre former les jeunes gens à la vertu à force de coups et de flagellations. « Si vous désirez, ajoutait Anselme, que vos enfants soient ornés de bonnes mœurs, vous devez tempérer les corrections corporelles par une paternelle bonté, par une assistance pleine de mansuétude... Si vous vous mettez au niveau de vos enfants, vous faisant fort avec les forts, faible avec les faibles, vous les gagnerez tous à Dieu au degré où il importe de le faire. » A ces sages paroles, l'abbé se mit à gémir, et se prosternant aux pieds du saint prieur, il confessa qu'il s'était trompé, qu'il avait péché ; il demanda pardon de ses erreurs passées et promit de s'amender à l'avenir (1).

Les préoccupations de l'éducation morale de ses élèves étaient loin d'absorber uniquement l'activité d'Anselme. A peine fut-il investi des fonctions d'écolâtre qu'il éleva l'enseignement philosophique à des hauteurs jusqu'alors inconnues dans les écoles. Anselme, a-t-on dit avec beaucoup de raison, était « un homme d'un génie supérieur, un nouveau saint Augustin, capable de faire plier les préjugés devant lui, au lieu de s'y soumettre lui-même..., un homme dont la sûreté de doctrine, garantie par une sainteté éclatante, écartait jusqu'au soupçon d'hérésie. Saint Anselme est un de ces esprits que les barrières excitent à passer. Une seule est de nature à l'arrêter : l'autorité de Dieu et de son Église. Ne lui dites pas, comme on le répétait alors, qu'il y a des difficultés insolubles ; qu'on ne saurait aller plus loin que les plus grands maîtres du pays. Son maître à lui, après la foi, c'est la raison... Il la développe

(1) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, l. I, p.

par l'étude de la métaphysique et de la dialectique ; il la remet entre les mains de Platon et d'Aristote pour qu'ils l'élèvent et la fortifient ; puis il la jette à corps perdu dans le domaine du dogme en lui disant : « Je crois, mais fais-moi compren- « dre » (1)... Il ne se contente pas de marcher lui-même résolument dans cette voie, il y pousse ses élèves. L'enseignement qu'il leur donne est une sorte de science nouvelle composée de théologie et de philosophie. Il n'expose pas à ces jeunes étudiants une seule vérité de foi sans leur dire : « Vous croyez « cette vérité, mais savez-vous pourquoi vous croyez? La com- « prenenez-vous? Nous avons interrogé la foi; interrogeons « maintenant la raison » (2)... Il ne confond pas la foi et la raison, il ne les met pas sur le même pied, mais il ne les sépare jamais ; il les entrelace dans son enseignement d'une manière si étroite que souvent il n'est pas possible de distinguer quelle est la part de chacune (3). »

L'éclatante supériorité de l'enseignement d'Anselme, la nouveauté et la hardiesse de sa méthode, le charme souverain de son caractère et de sa parole ne tardèrent pas à soulever une admiration enthousiaste chez tous les élèves de l'école du Bec. C'était comme une révélation, une illumination dans tous ces jeunes esprits curieux d'apprendre, mais empêtrés jusqu'alors dans la vieille routine des siècles passés. Comme on se sentait loin des traités de Bède, d'Alcuin, de Raban Maur! Nul maître, en effet, n'avait parlé comme Anselme. Aussi ses amis du dehors le sollicitaient de composer un ouvrage où il condenserait la substance de sa doctrine. Ses élèves et les moines du Bec le suppliaient de leur livrer ses notes; ils pourraient ainsi transcrire ses leçons et les méditer à loisir. Après avoir longtemps résisté, Anselme se laissa vaincre, et donna quelques courts traités qui répandirent au loin la réputation du maître. Les premiers qu'il écrivit, durant son séjour au Bec, sont ceux de la Vérité, du Libre Arbitre, de la Chute du diable, du Grammairien, et la Méditation : *Terret me*. Le livre *De Fide*

(1) *Proslogion*, c. I; *de Casu diaboli*, c. V et XV; *de Libero Arbitrio*, c. III; *Cur Deus homo*, c. I et II.

(2) *Cur Deus homo*, c. I, II et XI.

(3) Le P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, I, pp. 116et suiv.

*Trinitatis et de Incarnatione Verbi* fut commencé au Bec et terminé à Cantorbéry. Lorsqu'un peu plus tard, cédant aux instances réitérées de plusieurs religieux, et principalement de Boson, il composa son traité capital *Cur Deus homo,* il prit pour interlocuteur ce même Boson, philosophe perspicace, avec lequel il s'était plu à discuter à fond les questions les plus ardues de la métaphysique.

La plupart des traités philosophiques de saint Anselme composés au Bec sont rédigés sous forme de dialogues entre le maître et l'élève ; ils permettent de comprendre quelle était la méthode d'enseignement adoptée par l'écolâtre. Grâce à cette forme familière, il conservait à ses leçons écrites l'allure, la vivacité, l'entrain de son cours oral (1). « Soit qu'Anselme instruisît de vive voix ou par écrit, il le faisait sans prendre le ton de docteur, mais en style simple et familier, employant la force du raisonnement et des exemples sensibles. Il ne se bornait pas à établir des principes clairs et solides pour apprendre à étudier chrétiennement et à découvrir la vérité ; il a montré encore, par son exemple, la bonne manière d'enseigner les autres (2). »

Parmi les disciples les plus fameux de saint Anselme on peut citer : Guillaume de Beaumont et Boson, qui devinrent abbés du Bec ; Guibert, abbé de Nogent ; Lanfranc, neveu du grand archevêque ; Maurice, moine de Saint-Sauveur de Cantorbéry, et l'un des élèves préférés du maître, comme le prouvent les nombreuses lettres que lui adressa le saint ; Anselme de Laon, qui devint à son tour l'un des plus célèbres écolâtres du XII^e siècle ; Osberne, moine de Cantorbéry, Miles Crespin, le biographe de Lanfranc et des premiers abbés du Bec ; Roger de Caen ; Eadmer, qui a écrit de la manière la plus attachante la vie d'Anselme dont il fut secrétaire. Mais il est certain qu'il y en eut une foule d'autres dont l'histoire n'a point gardé les noms.

Le 6 mars 1093, Anselme était élu archevêque de Cantorbéry. Son départ dut porter un coup sensible à l'école du Bec.

(1) Le P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, I, p. 133.
(2) *Histoire littéraire de la France*, VII, p. 78.

Ce n'est pas impunément que l'on perd un maître de cette valeur, et l'on ne pouvait se flatter de retrouver un autre Anselme.

Cependant l'impulsion avait été si puissamment donnée que les écoles du Bec se maintinrent, pendant le XII^e siècle, dans un certain état de prospérité. Orderic Vital, qui écrivait son Histoire ecclésiastique aux environs de l'année 1135, ne fait pas difficulté de regarder tous les moines du Bec comme autant de savants et de philosophes : encore cette pointe d'exagération familière au bon moine de Saint-Évroul ! Toutefois, si l'on ramène son éloge à des proportions normales, il en restera que l'étude des lettres et de la philosophie demeurait toujours florissante dans le monastère d'Herluin ; et si l'on en voulait une preuve plus positive, on la trouverait dans le nombre vraiment surprenant de doctes évêques, de savants abbés et d'écrivains distingués qui sortirent de l'abbaye dans le cours de ce siècle (1).

Mais le XII^e siècle finissant verra pâlir l'étoile du Bec comme celles de toutes les écoles monastiques. Ce n'est plus vers les cloîtres que se porte la jeunesse studieuse, et un nouveau chapitre s'ouvre dans l'histoire littéraire de la France : LES UNIVERSITÉS.

A. PORÉE.

(1) On peut lire leurs noms dans la Chronique de Robert de Torigni, moine du Bec, qui devint abbé du Mont-Saint-Michel. Voir aussi notre opuscule : *L'abbaye du Bec et ses écoles*, pp. 54 à 68.

SUR LA QUESTION

# DES SOURCES D'ANSELME

La littérature grecque présente sur la littérature latine, dans le cours de son développement, l'avantage d'une constance plus grande et d'une durée plus longue (1). Abstraction faite d'une lacune fort extraordinaire, couvrant un espace d'environ deux cents ans (650-850), le large et profond courant de vie intellectuelle qui remplit les ouvrages du peuple hellène coule depuis les temps d'Homère jusqu'à l'époque de Mahomet, le conquérant de la reine des villes, de Byzance. Les créations des meilleurs poètes et historiens grecs, ont, dans la trame d'une tradition ininterrompue, animé et réjoui les jeunes générations, comme elles avaient stimulé et guidé les travaux des anciens. Les idées philosophiques, morales et religieuses, des grands penseurs de l'antiquité, — de Platon et d'Aristote, pour ne citer qu'eux, — ces idées qui avaient remué le monde, ne sont jamais, là-bas, tombées dans l'obscurité de l'oubli. Des disciples et des admirateurs enthousiastes les ont transmises et développées avec soin ; ils ont su les utiliser pour poser et résoudre habilement les questions religieuses et politiques.

En Occident il en fut autrement. Bien des fleurs délicates de vie intellectuelle, tombèrent à terre pendant la tempête des invasions, furent foulées aux pieds sans respect, et perdues pour toujours. Ce qui échappa à ce destin fut sauvé par de savants moines dans la solitude protectrice et silencieuse des cloîtres,

(1) Les développements qui suivent reproduisent en substance les résultats de recherches personnelles que j'ai publiés dans deux mémoires : *Zu Anselms Monologion und Proslogion* (Neue kirchliche Zeitschrift, IX, p. 243-257) et *Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Erigena* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, L, p. 329-347).

et là cultivé avec amour, reproduit par la copie. Mais le cercle des auteurs latins va se rétrécissant de plus en plus, et la connaissance qu'a le moyen âge des poètes et des historiens de Rome devient toujours plus restreinte. D'ailleurs les historiens presque seuls sont estimés, à cause des riches enseignements qu'ils donnent, et le goût de la forme artistique est presque complètement perdu. Que dire de la connaissance des idées des philosophes anciens ? Cicéron, Boèce et Augustin sont à peu près les seuls intermédiaires, ce n'est que par eux qu'on sait quelque chose de Platon et d'Aristote. Augustin tient le premier rang ; c'est à cette source abondante d'idées vives, fortes, neuves, fécondes que presque tout le moyen âge a étanché sa soif de vie intellectuelle et d'initiation philosophique. Jamais sur les peuples de langue grecque n'ont régné des ténèbres intellectuelles si profondes.

Ce n'a pas été pourtant une nuit sans étoiles. Précisément au siècle que les Centuriateurs de Magdebourg ont appelé, — fort injustement, — *sæculum obscurum,* des étoiles commencent à briller ; dans les régions de langues romane et germanique l'esprit prend son essor. Mais on se demande à bon droit : d'où lui viennent ses inspirations ?

Il est vrai, nombre de ces étoiles ne se sont levées dans cette obscurité relative, que pour s'éteindre et disparaître bientôt, au début de cet âge auquel elles voulaient porter la lumière. Un observateur attentif peut seul, semble-t-il, les apercevoir dans les nuages sombres qui précèdent l'aurore, les retrouver là-bas, en quelque sorte, comme on retrouve des mondes perdus. Érigène et Anselme sont des astres de cette nature, dont la clarté perce à peine la nuée qui les environne, que l'observateur considére pensif, qu'il admire peut-être, mais à la conduite desquels peu de navigateurs paraissent s'être fiés, jusqu'à ce que leur éclat a rayonné de nouveau et, de façon assez inattendue, à la suite d'efforts intellectuels qui tendaient à un tout autre but, obtenu pleine reconnaissance et justification méritée. Tel a été en particulier le cas d'Anselme (1033-1109) (1).

(1) En outre des monographies connues de Franck (Tubingue, 1842) et de F. R. Hasse (Leipzig, 1843, 1852) sur la vie et la doctrine d'Anselme, je mentionne ici les pénétrantes analyses des idées philosophiques d'Anselme dans Erdmann,

On a appelé Anselme le père de la scolastique. Est-ce avec raison ? A la formation de ce remarquable mouvement intellectuel et scientifique dont l'indépendance et l'autonomie s'affirment de plus en plus à partir du XII^e siècle, Anselme n'a pas directement collaboré. On ne peut affirmer qu'il l'ait désiré. Il a certainement, comme tout autre penseur du moyen âge, contribué par ses efforts à affranchir la pensée, mais on ne peut strictement le donner comme un scolastique. Il ne songe nullement à voir la Logique développée et appliquée à son but propre, ni à édifier la science en face de la foi. La dialectique qu'il manie en maître, dans l'étreinte de laquelle nous verrons plus tard comme enserrée la pensée des scolastiques au sens strict du mot, lui paraît simplement un instrument commode, utilisable : l'employer quand besoin est, puis s'en affranchir aussitôt, il a conscience qu'il en a le droit, aussi bien que la facilité. Pour lui, le sommet de toutes choses, le centre de tout, c'est la religion, c'est surtout la première et la plus importante de toutes les vérités religieuses, Dieu. Parce qu'il expose la doctrine de la foi avec esprit et finesse, pesant prudemment ses affirmations, mesurant ses développements (*ratiocinando*), prenant tantôt le ton du docteur, tantôt celui du polémiste, ce n'est pas une raison de l'appeler le père de la scolastique. Ce n'est pas précisément la dialectique, c'est bien plutôt la métaphysique qu'il a introduite dans la théologie, et cela surtout le distingue des scolastiques. Son penchant le porte à se livrer ingénieusement, librement, aux recherches de la réflexion et aux inspirations de la raison. Il porte le joug léger de l'Évangile, mais il n'a reçu celui d'aucun maître. Ce n'est pas un controversiste qui toujours attaque ou riposte, c'est un solitaire qui pense et qui enseigne. Il est moine et docteur ; mais il est lui-même, et son talent y gagne comme sa philosophie. Tout chez lui est spontané sous la loi chrétienne. Mais la science théologique d'Anselme n'a encore rien de scolastique. Dans le silence de son cloître, il s'est occupé des plus hautes questions religieuses, pénétrant par son esprit jusque dans leurs profon-

*Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1869). I, § 156-158, p. 250-259, Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II (9^e édition, Berlin, 1905), § 23, p. 186-197, et Jos. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Kempten et Munich, 1908, p. 41-47).

deurs les plus intimes, uniquement préoccupé de la vérité, de cette Vérité qui est Dieu même, et que Dieu veut voir immuable comme Il est Lui-même (1). Il est vrai, l'on a fait remarquer avec raison qu'Anselme réunit dans son argumentation toutes les idées de ses devanciers, sans pourtant saisir et savoir tout ce qu'ils ont avancé, en sorte que c'est bien plus à sa philosophie qu'à sa science qu'il faut reconnaître un caractère d'universalité ; mais cette observation fait de nouveau poser la question qui a été l'origine de ces remarques et à laquelle elles prétendent essayer une réponse : Qu'est-ce qu'Anselme connaissait des anciens, comparativement à ses prédécesseurs immédiats ?

La question est réellement difficile et ne peut recevoir de réponse certaine. C'est toujours en effet une des principales difficultés que nous rencontrons dans l'étude des écrivains du moyen âge, que de retrouver dans leurs œuvres ce qui, intellectuellement parlant, est leur propriété, et ce qu'ils ont emprunté. Leur originalité et leur autonomie sont constamment objets de doute. Parmi les savants de l'époque carolingienne qui apparaissent comme les esprits les moins indépendants et les imitateurs les plus serviles du passé, je ne citerai que Raban Maur. Voici un exemple. Dans son ouvrage : *De institutione clericorum libri III,* « nous avons affaire, comme s'exprime Knœpfler (2), à une pure et simple compilation, pour ne pas dire un plagiat. Raban cite bien lui-même... quelques-uns des écrivains antérieurs qu'il a utilisés comme sources ; mais on s'est à peine douté jusqu'à aujourd'hui qu'il les ait copiés comme il a fait ». Si l'on voulait faire une édition complète des œuvres de Raban, ce que je tiens pour assez inutile étant donné son peu d'originalité, son apport personnel « se réduirait à une bien faible partie des cinq in-folios qu'on lui attribue aujourd'hui ».

Scot Érigène constitue sous ce rapport une heureuse exception. Si nous le mettons en regard d'Anselme, dans le but de

(1) Anselmi : *Cur Deus homo* (éd. H. Læmmer, Berolini, MDCCCLVII), II, 17 : « Dei sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipse veritas est) immutabilem, sicut est, esse vult. »

(2) Dans la préface à la petite édition, fort soignée, qu'il en a donnée (Munich, 1900), p. xviii.

déterminer leurs attaches respectives avec l'antiquité, le résultat est une opposition manifeste. Tandis que dans le riche courant des pensées d'Érigène, les sources utilisées par lui apparaissent nettement, chez Anselme nous ne trouvons à peu près rien de tel. Chez Érigène il y a une série nombreuse d'auteurs latins et grecs, — il savait encore le grec, — qu'il cite, les derniers dans les traductions qu'il avait à sa disposition, quelques-uns spécialement importants comme Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse, dans une traduction personnelle, pas toujours très heureuse, il est vrai : J'ai déjà publié sur ce point des études spéciales (1). Malgré le silence d'Anselme, nous avons les éléments d'une réponse à cette importante question du rapport de ses idées avec celles de ses prédécesseurs.

Anselme s'appuie uniquement sur des ouvrages latins. Mais de quels auteurs ? Le latin élégant, et même, dans les Lettres, assez délicat, qui distingue les écrits d'Anselme, oblige en tous cas à conclure qu'il a apporté durant sa jeunesse une grande application à l'étude et au maniement de la langue. Mais sur quels modèles s'est-il formé ? Quels auteurs a-t-il lus ? Déjà dans ses homélies et ses exhortations, qui témoignent d'une profonde connaissance de la Sainte Écriture, il montre que les commentaires de Jérôme et d'Augustin lui sont familiers ; mais il ne les cite jamais eux-mêmes ; d'une manière générale il ne cite aucun Père de l'Église, mais seulement la Sainte Écriture. Manifestement ce silence est voulu ; mais passons sur ce point. Combien il nous serait précieux de pouvoir pressentir au moins dans les principaux ouvrages philosophiques écrits entre 1070 et 1078, le *Monologion* et le *Proslogion,* grâce à quelques références aux auteurs du passé, quel rapport la pensée d'Anselme soutient avec la leur ! Mais il garde sur ses prédécesseurs un

(1) J. Dræseke : *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewæhrsmænner in seinem Werke : « De divisione naturæ libri V. »* Leipzig, 1902. Pour ce qui concerne Grégoire de Nysse j'ai dû dans cet écrit me borner à de brèves indications. J'ai consacré à cette question une étude spéciale dans un mémoire paru dans les *Theologische Studien und Kritiken* (1909, p. 530-576) : *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena.* Cf. en outre mes travaux sur : *Zu Johannes Scotus Erigena* (Zeitschrift f. wiss. Theologie, XLVI, 563-580) ; *Zu Scotus Erigena* (Zeitschr. f. wiss. Theologie, XLVII, 121-130).

silence à peu près absolu ; évidemment il a, pour ces sortes d'indications aussi peu de goût que les autres penseurs du moyen âge.

Qu'il ne comprît pas le grec, encore bien moins l'hébreu, on peut le considérer comme certain. D'une façon générale, la connaissance du grec est très rare en ce siècle ; on l'étudiait à Saint-Gall et dans quelques monastères de Grande-Bretagne, depuis le temps de Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry (660-690) ; Érigène en est un vivant témoignage. Mais les auteurs latins eux-mêmes étaient en général peu connus, et leur influence demeurait restreinte. Que quelques-uns des plus célèbres aient été connus d'Anselme, cela ressort évidemment de ses écrits, mais il serait malaisé de dire lesquels. Avait-il lu Perse, qu'il cite une fois (*Epist.* I, 16) ? c'est douteux ; il peut aussi bien l'avoir cité d'après un autre ? Pour Virgile, qui depuis le temps d'Augustin resta durant tout le moyen âge l'auteur préféré dans les écoles des monastères, la chose ne fait pas difficulté. Il parle de lui comme l'ayant lu, ainsi que d'autres auteurs qu'il ne nomme pas (*Epist.* I, 55). Il ne cite jamais Cicéron, ni aucun des grands écrivains de Rome, jamais non plus Apulée, Macrobe, Cassiodore, Boèce, Martianus Capella, qui jouent pourtant un rôle considérable dans le mouvement scientifique de la fin du moyen âge. Connaissait-il le *Timée* de Platon dans la traduction de Chalcidius ? Nous n'en savons rien ; Anselme ne nous en dit pas un mot.

On a prétendu voir en Érigène un ancêtre philosophique d'Anselme. Ce n'est pourtant que par conjecture qu'on peut trouver une parenté entre les doctrines d'Anselme et celles du grand philosophe incompris de l'époque carolingienne, qui, comme héritier du platonisme alexandrin, inaugura, sans pourtant la dominer, la philosophie du moyen âge. Rousselot (1) qui a étudié soigneusement cette question, a bien pu montrer un certain parallélisme dans les tendances, mais non une filiation entre les idées philosophiques des deux auteurs. Rémusat (2) fait même remarquer avec raison qu'Anselme, tout en

(1) Rousselot : *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, chap. VII.

(2) C'est avec une spéciale reconnaissance que je mentionne ici le *Saint Anselme de Cantorbéry* de Charles de Rémusat (Paris, 1853 ; 2e édit., 1868 ; c'est à cette

se rencontrant avec Érigène pour certaines idées détachées et pour l'allure même de la recherche, est bien éloigné de le suivre ; mais il est étrange que ce savant distingué en vienne (1) à attribuer au grand mystique Denys une part dans la formation de la philosophie d'Anselme, par l'intermédiaire d'Érigène. Il s'appuie sur la traduction faite par Érigène des écrits de Denys : il lui attribue, en un temps où presque rien n'avait encore pénétré des écrits des grecs, l'introduction de ces ouvrages dans les écoles et surtout dans les monastères du moyen-âge et l'initiation à cette profonde connaissance de la mystique alexandrine, néo-platonicienne (2) qu'ont utilisée si longtemps et si heureusement les scolastiques et d'autres penseurs du moyen âge. Bien plus, il montre le traducteur, en dépit de son rationalisme déclaré, empruntant beaucoup à Denys et à Maxime le Confesseur, également traduit par lui, et se servant de ses emprunts pour en enrichir ses propres écrits. Mais, hasarde Rémusat pour expliquer le silence d'Anselme, Érigène, suspect à l'Église, accusé par un Pape, jugé par un Concile, devait être lu avec précaution et ne pouvait être cité que rarement.

Il n'y a dans tout cela que des demi-vérités ou des conjectures non susceptibles de preuves. Les idées que Rémusat (voir entre autres p. 415) emprunte à l'ouvrage principal d'Érigène (*De*

dernière que sont empruntées les citations qui suivent). Cet ouvrage de l'écrivain et philosophe distingué (1797-1875) auquel nous devons encore des travaux approfondis, en bien des points définitifs, sur Abélard (*Abélard*, Paris, 1845, 2 vol.) et sur Bacon (*Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, Paris, 1858), a sur bien d'autres le précieux avantage d'une exposition serrée, forte, et d'une parfaite possession du sujet qui par son contenu embrasse tout le moyen âge et, dans ces développements et prolongements, atteint jusqu'à l'époque de Hégel et de Schelling ; il paraît pourtant être en Allemagne beaucoup moins connu que le mériterait la richesse de son contenu. Rémusat, vers la quarantaine, donnait son *Essai de philosophie*, série d'études extraordinairement profondes et étroitement enchaînées, qui lui ouvrait les portes de l'Académie, et que suivait bientôt le célèbre ouvrage (1845) en deux volumes sur Abélard ; il composa son *Anselme de Cantorbéry* après son retour (1852) de l'exil dont l'avait injustement frappé Napoléon après le coup d'État, lorsque, dans une profonde retraite, il s'adonnait uniquement à ses travaux scientifiques.

(1) Rémusat : *Anselme*, p. 44 : « Rien n'empêche assurément de supposer que Denys soit, par Érigène, pour quelque chose dans la philosophie de saint Anselme. »

(2) Je renvoie sur ce point à l'étude de M. Jacquin : *Le néo-platonisme de Jean Scot* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, I, 4, p. 674-685 et au travail que j'ai publié ensuite : *Zum Neuplatonismus Erigenas* (dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*) dans lequel j'ai ajouté des explications, justifications et développements.

*divisione naturæ libri V*) pour y trouver la source des développements d'Anselme n'établissent pas le rapport de dépendance qu'il affirme, pas même en ce sens que ces idées, après avoir séjourné longuement dans l'esprit d'Anselme y seraient restées au moins comme vues, comme vérités partielles, se seraient peu à peu développées, éclaircies, et seraient entrées dans une synthèse d'aspect tout nouveau et de formation originale (1).

Les récentes recherches ont rejeté cette dépendance vis-à-vis d'Érigène et de Denys. Kunze (2) caractérise justement cette prétendue influence exercée sur Anselme par la théologie mystique de Denys, comme « ayant à peine laissé quelques traces détachées ». Si donc on veut chercher les maîtres d'Anselme, on devra se résoudre à faire complète abstraction des deux siècles qui le précèdent immédiatement. Son vrai maître, Rémusat le disait déjà très nettement (cf. p. ex. p. 391), c'est Augustin. Visiblement il l'a lu avec grand goût, il a été enthousiasmé par son esprit. Et puisque le but précis de cette étude est de faire la lumière, autant que possible, sur l'origine de la pensée philosophique d'Anselme, surtout dans ses deux ouvrages les plus importants pour la doctrine sur Dieu, le *Monologion* et le *Proslogion*, Rémusat nous indique très judicieusement la marche à suivre pour les penseurs médiévaux en général et pour Anselme en particulier (p. 406) : « Avant d'attribuer à l'un d'eux, l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord, que saint Augustin n'en avait rien dit. » Il n'est pas besoin de faire remarquer que dans l'application de cette méthode, l'originalité et l'autonomie d'Anselme, qui le montrent en dehors et au-dessus des fluctuations de l'École, ne doivent nullement être laissées de côté. C'est Rémusat lui-même qui, avant tous les autres érudits a établi ce point en montrant dans son œuvre, avec grande habileté et pénétration, ces hautes exigences scien-

(1) Rémusat : *Anselme*, p. 416, 417 : « Celle (la doctrine) d'Anselme, comme on le voit, n'est point sortie toute entière de son imagination. Elle n'est pas neuve dans toutes ses parties. La nouveauté est dans l'unité qui l'a organisée en système et identifiée avec le christianisme. Du néo-platonisme il aura retiré le platonisme pour le rendre chrétien. »

(2) Dans son étude sur Anselme de Cantorbéry dans la *Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Aufl. 1896, t. I, p. 565.

tifiques de la philosophie d'Anselme. Mais il est instructif et intéressant de rechercher dans les développements d'Augustin, les racines des idées d'Anselme. Montrer qu'il est possible de pousser ce travail plus loin qu'on n'a fait, telle a été l'occasion de ces lignes.

On peut justement se demander si Anselme a eu entre les mains, toute l'œuvre du grand évêque d'Hippone. Nous avons déjà constaté que les commentaires d'Augustin sur la sainte Écriture lui avaient été familiers. A part cela nous n'avons de certitude que pour les livres d'Augustin sur la Trinité ; il les a lus à fond et utilisés, comme il le donne lui-même à entendre dans le prologue du *Monologion* (1) et ailleurs (*Epist.* I, 68, 74 ; IV, 103). A-t-il connu un seul autre ouvrage important d'Augustin? Il y a lieu de l'examiner pour les deux ouvrages philosophiques que nous avons nommés.

Anselme était d'après toute l'orientation et l'originalité de son esprit, un platonicien décidé, bien qu'il n'en eût pas conscience. Rémusat fait ressortir ce point à plusieurs reprises, et il a apporté assez d'arguments pour justifier cette assertion : « La pensée, dit-il par exemple (p. 409) par laquelle il débute vient du platonisme. Conclure de l'existence des biens divers à un bien substantiel, n'attribuer aux choses bonnes qu'une bonté communiquée par une bonté essentielle et primitive, c'est manifestement se séparer du système qui, de la considération des bontés diverses, ne recueille qu'une notion abstraite de bonté, une pure induction idéologique du particulier au général, n'existant qu'intellectuellement et à l'état de conception. » Quand donc Anselme, dans les cinq premiers chapitres du *Monologion* conclut des biens divers au bien absolu et suprême, et que ce bien suprême, il l'appelle Dieu, il s'exprime absolument comme Platon, fondant toute sa doc-

(1) *Anselmi Monolog. et Proslog.* (éd. C. Haas, Tubingue MDCCCLXIII) Præf. p. 2 : « Quam (c'est-à-dire l'œuvre dont il s'agit, le *Monologion*) ego sæpe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohæreat. Quapropter, si cui videbitur, quod id eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me præsumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet ; sed prius libros præfati doctoris Augustini de Trinitate perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet. »

trine sur ces idées. Au point de vue philosophique, Anselme n'a pas ajouté grand chose. Son mérite consiste en ce qu'il a le premier cherché à fonder la croyance en Dieu sur les concepts essentiels de l'esprit humain. Cette vue platonicienne ne se trouve pas dans la théologie d'Augustin (1). Même le passage du traité sur la Trinité (VIII, 3 ; cf. *De natura boni contra Manichæos* 1, 12, 13) où Augustin parle de Dieu comme du Bien immuable, par opposition aux biens périssables de cette terre, ne peut être considéré comme un point de départ pour la pensée d'Anselme. Il me paraît plus vrai de dire que la conclusion logique qu'Anselme a tirée lui avait été suggérée par les discussions logiques de Boèce et qu'il connaissait la *Consolatio philosophiæ,* cet ouvrage qui eut tant de lecteurs durant le moyen âge et dont l'auteur était dans l'Église honoré comme un saint. Certain passage de cet écrit pourrait confirmer cette conclusion. Nous y lisons III, 10 (2) : « On ne peut nier qu'un tel bien, — dans lequel, comme il vient d'être dit, se trouve effectivement le vrai, le parfait bonheur, — existe réellement et qu'il est comme la source de tous les autres biens. Car tout ce que nous déclarons imparfait ne s'explique comme tel que par une restriction du parfait : et de là suit que s'il se trouve dans un genre quelconque quelque chose d'imparfait, il doit nécessairement y avoir dans ce même genre quelque être parfait. En effet, cette perfection fit-elle défaut, on ne pourrait même concevoir d'où l'être qui se présente comme imparfait tirerait son origine. La nature ne débute pas par le restreint et

(1) Je crois avoir le droit de formuler un jugement d'une telle portée d'après l'*Augustinus* de Aug. Dorner (Berlin. 1873), p. 5-34.

(2) *Philosophiæ Consolationis libri V*, rec. R. Peiper (Lipsiæ MDCCCLXXI). p. 72, 7 sq : « Sed quin existat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, seb ab integris absolutisque procedens in hac extrema atque effeta dilabitur : quod si uti paulo ante monstravimus, est quædam boni fragilis mperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. » — 22 : « Deum verum omnium principem bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet ? »

l'inachevé, mais du complet et du parfait elle descend jusqu'à ces formes dernières et atténuées. Si donc... il y a dans les biens périssables un bonheur imparfait, on ne peut douter qu'il n'en existe un solide et parfait. » Et à la question : où trouver le souverain Bien ? la Philosophie répond : « C'est la commune persuasion de tous les esprits humains que Dieu l'auteur de toutes choses, est bon. Et en effet, puisqu'on ne peut rien concevoir de meilleur que Dieu, qui douterait que celui qui est meilleur que tout, soit bon ? »

Au chapitre XIV, Anselme explique (1) que là où l'Être suprême n'est pas, il n'y a absolument rien : « Donc, conclut-il, il est partout, à travers tout et en tout. Mais comme il est également absurde de supposer ou qu'une créature puisse échapper à l'immensité de celui qui crée et soutient, ou que celui qui crée et soutient ne puisse pas en quelque manière surpasser l'ensemble des créatures, il est évident que cet Être suprême est celui qui supporte et dépasse, entoure et pénètre tous les autres. » Reliant cette pensée à la précédente, Anselme montre dans l'Être suprême celui-là même « qui est en toutes choses, à travers toutes choses, duquel, par lequel, dans lequel sont toutes choses ». On ne peut guère douter que nous n'ayons dans cette dernière conclusion, un écho de la parole bien connue de Paul dans l'épître aux Romains : « De lui, pour lui, par lui sont toutes choses, » (11, 36) comme aussi de ce qui est dit à propos du Fils dans l'épître aux Hébreux : « Il porte toutes choses par son Verbe puissant » (1, 3). Mais ne faut-il pas, pour rendre compte de toute la série des déductions d'Anselme, en revenir encore à Augustin, j'entends à l'Augustin des *Confessions ?* personne jusqu'ici ne paraît y avoir songé, et ce fut pourtant de tous ses écrits celui qui fut le plus lu au moyen âge.

Au commencement du livre VII, Augustin parle de l'idée

(1) Anselmi *Monolog.* XIV (loc. cit. p. 23) : « Quod si ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur ut ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus. Et quoniam absurdum est, ut scilicet quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem, liquet quoniam ipsa est, quæ cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. »

qu'il se faisait de Dieu au temps de son évolution : « Et vous aussi, ô vie de ma vie, c'est ainsi que je vous croyais répandu à travers les espaces infinis, pénétrant la masse entière du monde, la dépassant de toutes parts sans limites : ainsi la terre, le ciel et toutes choses vous possédaient, tout se terminait en vous et vous n'étiez limité, terminé par rien. Et comme la substance de l'air qui couvre la terre, n'est pas un obstacle pour la lumière du soleil, qui la traverse, la pénètre, sans la briser ni la déchirer, mais en la remplissant ; ainsi, pensais-je, la substance non seulement du ciel, de l'air et de la mer, mais même de la terre se laisse traverser par vous, pénétrer dans ses plus minimes parties comme dans ses plus grandes, pour recevoir votre présence qui secrètement, au dedans comme au dehors, gouverne toute votre création. Ainsi pensais-je, parce que je ne pouvais m'imaginer autre chose. »

D'un point de vue auquel sa pensée est parvenue ultérieurement, Augustin juge fausse sa conception d'alors. Nous n'avons ici aucune raison d'examiner si ce jugement est fondé. Mais qu'Anselme partant des textes de l'Écriture que nous avons rappelés, ait pu s'assimiler et élaborer ces vues d'Augustin dans un sens plus large, dans le sens du passage que j'ai cité, cherchant à le rendre plus frappant par une traduction littérale, on l'accordera sans peine.

Peut-être faut-il aussi rapprocher les idées d'Anselme sur l'immutabilité de l'Être suprême (*Monol.* cap. 25, sqq.) d'un autre passage du même chapitre des *Confessions* d'Augustin (VII, 1) où celui-ci parle de la foi qui repose au plus profond de son âme sur l'être impérissable, inaltérable, immuable : « Car, dit-il pour justifier sa croyance, je voyais clairement et avec certitude, bien que je ne susse ni d'où ni comment, que ce qui est corruptible est pire que ce qui ne l'est pas, que ce qui ne peut être souillé, l'emporte sur ce qui peut l'être, et que ce qui n'est sujet à aucun changement est meilleur que ce qui peut changer. »

Cette dépendance de pensée que je viens d'indiquer se montrera peut-être mieux encore, dans l'idée fondamentale du *Proslogion*. Après être arrivé dans son *Monologion* par la voie de la réflexion à une doctrine philosophique sur Dieu, Anselme cher-

che dans le *Proslogion,* qui en forme comme le complément nécessaire, une source unique d'arguments qui contienne en germe tout ce qu'on peut connaître sur Dieu ; et pour cela il veut prouver l'existence de Dieu par la seule pensée. Cette œuvre d'Anselme est sans contredit son plus grand titre de gloire ; la pensée fondamentale qu'il y développe a toujours préoccupé les esprits et son influence s'est étendue jusqu'à Hégel.

Aux chapitres II et III Anselme procède ainsi : Il part de la parole de l'insensé qui au *Ps.* XIV nie l'existence de Dieu. Celui qui croit en Dieu croit qu'il est quelque chose au-dessus duquel rien ne peut être conçu de plus grand. L'insensé, qui nie cela, comprend ce qui est dit, et l'être dont on lui parle existe dans son esprit comme tout autre dont il a l'idée (II, p. 109 : *intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est ; etiamsi non intelligit illud esse*). La simple représentation d'un objet n'emporte pas la croyance à son existence hors de l'esprit ; le peintre qui médite un tableau l'a bien déjà dans sa représentation, mais il sait que le tableau n'a pas encore d'existence propre, puisqu'il n'est pas encore peint ; la double existence dans la représentation et dans la réalité est pour lui un fait lorsqu'il a exécuté son travail d'artiste. Mais ce qui est plus grand que toute chose concevable ne peut pas exister seulement dans la représentation ; car s'il n'existait que de cette sorte, on pourrait le concevoir comme existant en outre dans la réalité, donc encore plus grand, ce qui est impossible (II, p. 109 : « *Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re : quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest : sed certe hoc esse non potest* ».) Il y a donc véritablement un être au-dessus duquel on n'en peut concevoir un plus grand, et tel qu'on ne peut absolument le concevoir comme n'existant pas. Et c'est vous, Seigneur, notre Dieu.

De ce bref exposé il ressort que Dieu est le bien suprême, meilleur que tout autre, et de ce concept si simple et si lumineux, Anselme déduit toutes les sublimes et souveraines per-

fections de la divinité, sur lesquels il s'est déjà étendu dans le *Monologion* (1).

Je ne puis lire ce texte capital qui forme le point de départ de tout le *Proslogion,* ce texte où Anselme montre toute sa valeur de mystique profond et de dialecticien pénétrant, sans penser au chapitre IV du livre VII des *Confessions* d'Augustin. Anselme n'avait-il pas dû se reporter instinctivement à ce passage où Augustin reprend une fois de plus son idée fondamentale sur l'être divin, l'approfondit, la développe, et cela déjà, même quant à la forme, de la façon qui chez Anselme est si frappante, à savoir par l'emploi répété de l'ablatif de comparaison, qu'on trouve aussi chez Boèce ? Voici ce que dit Augustin : « C'est ainsi que je cherchais à trouver tout le reste, comme j'avais déjà trouvé que l'incorruptible vaut mieux que le corruptible, à cause de quoi je reconnaissais que tout en vous est incorruptible. Car aucun esprit n'a jamais pu et ne pourra jamais concevoir quelque être qui soit meilleur que vous, qui êtes le Bien suprême et parfait. Et comme très véritablement et très certainement l'incorruptible est à préférer au corruptible (je le préférais déjà alors), si vous n'étiez incorruptible, je pourrais atteindre par la pensée quelque être meilleur que mon Dieu (*poteram iam cogitatione aliquid attingere quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis*). Là donc où je voyais l'avantage de l'incorruptible sur le corruptible, là je devais vous chercher, et comprendre d'où vient le mal, c'est-à-dire d'où vient cette corruption qui ne peut aucunement atteindre votre substance. Car la corruption n'a pas de prise sur notre Dieu, ni par quelque volonté, ni par quelque nécessité, ni par quelque hasard, car il est Dieu même, et ce qu'il veut est bon et il est le Bien même, et le Bien n'est pas sujet à la corruption (*quoniam ipse est Deus, et quod sibi vult bonum est, et ipse est idem bonum, corrumpi autem non est bonum*). Vous ne pouvez être contraint à quoi que ce soit, car votre volonté ne s'étend

(1) *Anselmi Monolog.* XVI (l. c. p. 28) : « Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa æternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens et alia similiter. »

pas au-delà de votre puissance. Or elle la dépasserait, si vous vous dépassiez vous-même, car la volonté et la puissance de Dieu sont Dieu même (*Esset autem maior si te ipso tu ipse maior esses : voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est*). A quoi ne pourvoyez-vous pas, vous qui connaissez tout? Aucune nature n'existe qu'autant que vous la connaissez. Pourquoi expliquer plus longuement que Dieu ne peut être corruptible, alors que, s'il l'était, il ne serait pas Dieu ? »

Ce serait s'écarter du but de ces lignes que d'entrer dans une plus longue discussion des idées du *Proslogion,* de la réfutation de Gaunilon et de la réponse d'Anselme. Quels que puissent être par ailleurs les mérites d'Anselme en matière théologique, c'est à l'argument du *Proslogion* pour l'existence de Dieu, dont ces lignes ont voulu montrer le rapport avec certains développements de Boèce et surtout d'Augustin, qu'il doit sa renommée comme métaphysicien, et la place étonnamment importante qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie. On peut peut-être considérer son raisonnement comme « réfuté définitivement par Kant » (ainsi parle Kunze, p. 568) et voir le « sophisme » qu'il recèle (l'existence n'est pas un prédicat qui s'ajoute aux autres) « dans le double sens donné à *in intellectu esse,* qu'Anselme confond d'abord avec le non-être réel afin de pouvoir le dépasser, sous prétexte que l'être suprême existe *in re,* mais qu'ensuite il entend d'un être réel de l'objet dans l'intellect afin de pouvoir en faire usage » ; j'estime pourtant que Rémusat a apprécié plus justement la haute valeur et la portée scientifique de l'argumentation et des idées d'Anselme. Dans la dernière partie de son excellent ouvrage sur Anselme (p. 450 sqq.) où il rapporte, en les soumettant à une critique pénétrante, les appréciations diverses qu'ont portées sur les doctrines du *Monologion* et du *Proslogion* les scolastiques, Thomas d'Aquin, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Kant, Schelling, Hégel, il essaie une interprétation personnelle qui sert de conclusion à son ouvrage ; voici ses paroles (p. 479) : « ... Ce qui signifie que le parfait, objet de l'idée du parfait, existe par soi-même, — ou qu'un être existe qui nous donne l'idée du parfait. Or, le parfait qui existe, c'est le Dieu de saint Anselme, l'être qui donne l'idée du parfait, c'est le Dieu de Descartes ; ou plutôt, l'un ne diffère

pas essentiellement de l'autre. Dire que le parfait se communique à l'intelligence, ou qu'un être fait concevoir le parfait à l'intelligence, n'est-ce pas dire au fond la même chose ? N'est-ce pas, sous une expression différente, énoncer ce fait inexplicable et certain, que la notion du parfait ne peut exister nécessairement dans l'intelligence, sans y venir d'une cause existante, supérieure à l'intelligence, et qui elle-même est ou connaît la suprême perfection? Et comment la connaître, si ce qui la connaît n'était égal au connu ? Le parfait est donc Dieu, et Dieu est le parfait. Il n'y a pas au fond de réelle différence à concevoir l'idée de Platon comme existant en elle-même, ou comme existant dans l'entendement divin, car dans les deux cas elle est divine, et rien n'est divin qui ne soit Dieu. Voilà, ce me semble, une certaine démonstration de l'existence de Dieu. Elle est, en effet, *a priori,* parce qu'elle résulte de notions qui, n'étant pas, dans leur intégralité, obtenues *a posteriori* ou induites de l'expérience, sont dites, avec plus ou moins de propriété, des idées *a priori.* C'est... Dieu prouvé par sa notion, puisque c'est une preuve fondée sur ce fait que, par certaines idées nécessaires, l'esprit pense implicitement Dieu. »

J. DRÆSEKE,
*Docteur en théologie et en philosophie,*
*Professeur au gymnase royal Matthias-Claudius*
*Wandsbeck.*

---

# LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

## ET SAINT ANSELME [1]

---

### I

#### LA DITE PREUVE EXPOSÉE PAR SAINT ANSELME

L'esprit du saint Docteur atteignit son vol le plus sublime et le plus laborieux, quand, fixant son regard sur le concept de Dieu, souveraine perfection, et l'examinant avec attention, il affirma que dans ce concept l'intelligence, si elle est cultivée, perçoit l'existence actuelle de Dieu, immédiatement et sans raisonnement. « Ergo Domine, écrit saint Anselme (*Proslogium*, c. XI), qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc est, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : non est Deus ? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus cogitari nihil potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse... Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia, hoc cum audit, intelligit et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, cogitari potest esse et in re, quod majus

(1) Cet article a paru en italien dans le numéro de septembre de la *Rivista storica Benedettina*. Nous remercions l'auteur et les directeurs de cette Revue de l'accueil bienveillant et cordial qu'ils ont fait à notre demande de reproduction. (*N. de la R.*)

est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest : sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. »

Tout ce raisonnement pourrait s'énoncer de la manière suivante : Celui qui entend le mot *Dieu,* pourvu qu'en l'entendant il en saisisse la signification, comprend que Dieu est un Être tel qu'on n'en peut penser de plus grand. Donc il comprend Dieu comme existant en lui-même en dehors de l'esprit, car, supposé qu'il comprenne Dieu comme existant uniquement dans la pensée qui la pense, et non point en dehors en lui-même, comme il pourrait aussi le penser existant en dehors de l'esprit en lui-même, Dieu ne serait pas cet Être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, puisque ce qui est à la fois dans l'intelligence et hors de l'intelligence est plus grand que ce qui n'est que dans l'intelligence. Donc celui qui comprend ce qu'est Dieu, s'il le comprend bien, doit comprendre, en vertu même de la définition, qu'il est dans l'esprit en tant que pensé et hors de l'esprit en tant que chose existant en soi.

## II

### POURQUOI LES PHILOSOPHES EN GÉNÉRAL JUGENT SANS VALEUR L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME

Cette célèbre preuve de l'existence de Dieu, proposée pour la première fois par saint Anselme, n'a jamais été oubliée à travers les siècles jusqu'à nos jours ; mais la plupart des docteurs l'estiment sans efficacité. D'abord sans efficacité extrinsèque, — sa grande élévation, sa transcendance de tout le sensible la rendent inaccessible à la plupart des hommes, — ensuite, ce qui est plus grave, sans efficacité intrinsèque, parce que si elle démontre que le souverain intelligible est dans l'âme en tant que pensé, elle ne prouve pas qu'il existe en lui-même, hors de l'âme. Il y a dans l'argument une transition du subjectif à l'objectif, qui ne peut se justifier. Et véritablement,

disent les adversaires, que l'Être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir se doive penser comme existant au dehors de l'esprit, il faut l'accorder ; mais qu'il existe réellement en soi en dehors de l'esprit, c'est ce que nous ne savons pas et ce qu'il reste à prouver. En d'autres termes, la preuve de saint Anselme n'est pas absolue ; elle est hypothétique. C'est comme s'il disait : Supposé qu'il existe réellement un Être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, Dieu existe réellement ; car Dieu est cet Être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. Or il existe réellement hors de l'esprit un Être tel qu'on n'en peut penser de plus grand. Donc Dieu existe réellement. La majeure, qui est conditionnelle, est vraie ; la mineure, qui est absolue, a besoin d'être prouvée, et l'argument de saint Anselme ne la prouve pas.

## III

### CONSIDÉRÉE DANS SA SUBSTANCE, LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE SAINT ANSELME A UNE VALEUR INTRINSÈQUE ET EFFICACE

En vérité l'argument dans sa substance est probant, parce qu'il se fonde entièrement sur la définition de Dieu : *id quo majus cogitari non potest,* définition ontologique de l'*Être souverain,* qui n'est pas le néant. Celui qui entend bien cette définition : Dieu est un Être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, entend certainement que cet Être doit si nécessairement exister qu'on ne peut pas même concevoir qu'il n'existe pas ; et donc qui entend Dieu, ne peut penser que Dieu n'existe pas. Et si l'intelligence ne peut penser que Dieu n'existe pas, il s'ensuit, en vertu de la valeur *extra-subjective,* propre à la *simple appréhension,* qu'il n'est pas même possible que Dieu n'existe pas en soi, en dehors de l'esprit.

Seulement la forme extrinsèque de cette preuve, telle qu'on la lit dans le *Proslogium* et dans le livre apologétique contre Gaunilon, semble un peu défectueuse à trois points de vue : 1° l'expression est embrouillée ; 2° on remarque une certaine équivoque dans la définition de Dieu : *id quo majus cogitari*

*non potest*. Il suffirait, pour l'éviter, de substituer le mot *esse* au mot *cogitari* et de dire : *id quo majus esse non potest ;* 3° enfin l'explication sur la valeur *extra-subjective* de la raison, valeur qui est et doit être la condition première et fondamentale de la preuve ontologique, est insuffisante. Ceci soit dit avec toute la révérence due au saint et au docteur, et seulement pour expliquer le peu d'efficacité de sa preuve.

## IV

### LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU PROPOSÉE SOUS UNE NOUVELLE FORME

On entend prouver — par l'argument ontologique — que la nature de Dieu, telle qu'elle est naturellement connue par l'homme, pourvu qu'on y réfléchisse avec attention, qu'on l'analyse avec soin, qu'on la scrute à la lumière de l'esprit, suffit pour notifier à l'intelligence humaine l'existence actuelle et réelle de Dieu dans la nature des choses hors de l'esprit, avec une évidence immédiate, sans raisonnement.

Et pour reprendre la preuve tout à fait dès le commencement, le *nom,* dans le langage humain, signifie un concept de l'âme ; car le nom ne dirait rien ni à nous-mêmes, ni aux autres, s'il ne signifiait un concept.

Le concept, qui est signifié par le nom, est certainement un être spirituel formellement inhérent à l'âme, puisqu'il la constitue formellement pensante ; il est pour elle la lumière qui lui fait voir ce qu'elle voit. Cependant la nature propre du concept, sa principale fonction, c'est de signifier l'être objectif, c'est-à-dire de manifester et mettre devant l'esprit l'être que l'esprit perçoit. Car le concept est destiné à représenter les choses et à les remplacer dans l'âme en les représentant.

Il faut maintenant tourner toute notre attention vers l'*être objectif,* ou réalité objective, si l'on préfère, qui est la base de la preuve ontologique. Il faut le considérer en tant qu'il est objectif et en tant qu'il est *être*.

En tant qu'*objectif,* il est l'être se posant devant l'esprit,

se manifestant dans la lumière intérieure pour être perçu par l'esprit.

En tant qu'être, il est l'être qui est ce qu'il est ; un quelque chose qui a ses linéaments propres, sa propre définition ; il est de soi l'objet, le terme de la connaissance intellectuelle. L'intelligence le découvre, elle ne le crée pas ; il s'impose à elle et on l'appelle fort justement *objet,* parce qu'il est l'être *quasi ex adverso jactum,* parce qu'il est la règle de la vraie et saine pensée.

De plus l'Être objectif, en tant qu'il est *être,* puisqu'il est un *quelque chose, un être réel,* comporte essentiellement l'existence ; car l'existence est la première et radicale perfection, qui seule rend possible la réalité de l'être.

Donc l'être objectif, sans lequel la connaissance n'est pas possible, si on le considère dans sa qualité d'être, est l'être réel, dont l'existence constitue la première perfection.

De là découle ce premier et fondamental principe ontologique de la connaissance : *Objectum intellectus est ens reale.*

C'est à la lumière de ce premier principe ontologique de la connaissance, qu'il faut juger la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; car cette preuve repose toute entière sur l'*être objectif* de la connaissance, en tant qu'il est *être.*

Et assurément, pour commencer par le fait interne, il est tout à fait évident qu'un être, caractérisé par une nature souveraine, très noble, incirconscrite et infinie dans la plénitude de l'Être, se présente devant l'esprit avec sa physionomie propre, se manifeste à lui et en est perçu : tout le monde appelle cet être Dieu.

Si maintenant nous réfléchissons sur cet Être suprême à la lumière du principe : *Objectum intellectus est ens reale,* il est clair que c'est dans son être objectif, en tant qu'il est être, qu'il s'offre et se manifeste à l'esprit, et qu'il en est connu par lui-même. Donc l'Être suprême, tel qu'il est manifesté par le concept, est un être réel. S'il n'était pas de soi et en soi un être réel, il ne pourrait se manifester à l'intelligence ; le néant absolu par lui-même est inintelligible, indéfinissable, il est le néant.

Il est clair que l'existence appartient à cet être, qui se manifeste comme être réel, dans son *être objectif,* en *tant qu'il est*

*être,* parce que l'existence est la première et fondamentale perfection de toute réalité. C'est donc un être réel à qui appartient l'existence.

Il est clair que l'existence qui appartient à cet être, qui, dans son *être objectif,* en *tant qu'il est être,* se manifeste comme un être doué d'une souveraine perfection, n'est pas une existence *conditionnée,* qu'elle soit possible ou actuelle ; c'est donc une existence *inconditionnée,* essentielle.

Donc aucune intelligence, réfléchissant sur l'Être suprême, ne peut en vérité le connaître, sans l'affirmer avec une évidence immédiate comme actuellement et essentiellement existant dans la nature des choses, libre et indépendant de l'intelligence qui le pense.

## V

### EXAMEN CRITIQUE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE EXPOSÉE AU CHAPITRE IV

Toute la trame de l'argument qui vient d'être énoncé consiste :

1° Dans un fait interne indéniable : *Un Être souverainement parfait se présente et se manifeste à l'âme et en est perçu ;*

2° En trois principes métaphysiques. L'un est logico-ontologique ; il exprime la relation essentielle de l'intellection avec la réalité objective et peut se formuler ainsi : *Objectum intellectus est ens reale.*

Les deux autres principes sont purement ontologiques : *L'existence est la perfection première et radicale de tout être réel. L'existence est ou contingente, c'est-à-dire relative et conditionnée, ou nécessaire, c'est-à-dire absolue et inconditionnée.*

3° En deux jugements formés à la lumière de ces principes, parce qu'ils y sont conformes, à savoir :

*L'Être souverain, qui se manifeste à l'âme et en est perçu, est un être réel ;*

*L'Être souverain est une réalité objective, qui exclut essentiellement de son sein l'être contingent et inclut essentiellement l'être nécessaire et absolu;*

4° Enfin dans la conclusion suivante : *On ne peut connaître d'une manière réfléchie l'Être souverain, tel qu'il se manifeste dans la réalité objective de la souveraine perfection, sans le reconnaître, avec une évidence immédiate, actuellement existant en lui-même, libre et indépendant de l'esprit qui le pense.*

Il n'y a pas une affirmation dans cette trame, soit par rapport au fait interne, soit par rapport aux principes et à la conformité des jugements à la lumière de ces principes, soit enfin par rapport à la conclusion, qui ne soit évidente et indéniable.

La base de notre affirmation n'est pas dans la pensée, qui n'est que la condition de la manifestation de l'Être souverain à l'intelligence ; elle est dans la réalité objective, en tant qu'elle est réalité de l'Être souverain, débarrassée de toute fiction, considérée absolument en elle-même, sans l'intervention d'aucune espèce d'hypothèse, sans transition du subjectif à la réalité objective.

L'argument, tel qu'il est ici proposé, peut se dire avec raison au-dessus de tous les systèmes particuliers de la philosophie. La seule chose qu'on puisse craindre, c'est la controverse ; car la controverse, quand elle s'exerce sur les choses claires, ne les éclaircit pas, mais les obscurcit. — Enfin ce n'est pas ici le lieu de parler de la très impertinente critique kantienne, qui passe pour une puissante adversaire de l'argument ontologique. Car dans cette critique, la raison, en s'examinant, s'anéantit elle-même, et crée l'*idéalisme transcendantal,* où tout le connaissable n'est plus qu'une apparence vide de toute réalité objective, une apparence qui n'est pas.

A la fin de ce chapitre, il ne sera pas inutile de formuler syllogistiquement la preuve ontologique de l'existence de Dieu, en partant du fait interne de l'âme, c'est-à-dire du concept de l'Être souverainement parfait. On peut la formuler ainsi : Ce qui, sous le concept de l'Être souverainement parfait, se présente et se manifeste à la simple perception de l'esprit par soi, immédiatement, sans fictions d'aucune sorte, sans compositions arbitraires et subjectives, ce qui est connu avec évidence par l'esprit, cela, dis-je, doit être *in re,* dans la nature des choses, hors de l'intelligence, tel qu'il est aperçu par l'âme. Mais, sous le concept de l'Être souverainement parfait, ce qui s'offre et se

manifeste de soi à la simple perception de l'esprit, c'est l'Être, qui est souverainement parfait en lui-même, l'Être dont l'existence actuelle, en dehors de l'esprit, est inconditionnée, nécessaire, absolue, essentielle, l'Être réel, Être qui ne peut pas ne pas exister ; voilà ce qu'*appréhende* l'esprit. Donc cet être est aussi véritablement *in re,* dans la nature des choses, hors de l'esprit qu'il est *par lui-même,* dans la simple *appréhension.* Il existe donc véritablement *in re,* en dehors de l'esprit, essentiellement et actuellement, un Être très parfait, un Être absolu très parfait, qui ne peut pas ne pas exister en lui-même dans la nature des choses. Et cela, l'intelligence le connaît, sans raisonnement, immédiatement, avec évidence, simplement en scrutant et en analysant le concept de l'Être souverain.

## VI

### POURQUOI LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU SE MONTRE SI PEU EFFICACE

Considérée en elle-même, la preuve ontologique de l'existence de Dieu est pleine d'efficacité ; parce qu'elle porte avec elle, si on l'entend bien, l'évidence des premiers principes. Mais l'âme de l'homme ici-bas, avec sa grande inclination aux choses sensibles, avec la confusion qu'engendre en elle la tourbe tumultueuse des *fantômes,* se sent comme aveuglée par tant de lumière. La preuve ontologique de l'existence de Dieu n'est pas une preuve populaire. Pour en sentir l'efficacité, il est nécessaire de cultiver son intelligence par rapport aux premiers principes de la raison et à sa valeur extra-subjective. Il faut de plus s'enfoncer dans l'âme le concept de Dieu et l'y bien presser. Cette culture ne se peut convenablement acquérir, si l'âme ne s'exerce longuement et avec application à chercher Dieu à travers les effets sensibles, pour le considérer ensuite et le repenser dans la réalité du concept le plus haut et le plus noble, infiniment au-dessus de tous les autres concepts.

## VII

### LA VRAIE ET GRANDE UTILITÉ DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Peu ou point efficace pour démontrer l'existence de Dieu au peuple, en qui prévaut sur toute autre raison, l'instinct, le sens de la nature, la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'en est pas moins, non seulement utile, mais nécessaire, dans l'ordre de la réflexion et du jugement, quand on réfléchit sur les premières bases du savoir et de la certitude. Il est en effet impossible de nier que nous n'ayons dans l'esprit l'ordre des vérités nécessaires, immuables, éternelles, universelles. — Elles ont une valeur extra-subjective, puisque nous nous en servons comme des lumières supérieures pour juger des choses extérieures, de ce qu'elles doivent être, et, si elles sont, de ce qu'elles sont véritablement dans leur réalité.

Maintenant ces vérités n'ont point l'être en elles-mêmes, et elles ne l'ont dans l'âme que par représentation, parce qu'elle les connaît ; elles doivent donc avoir un fondement extra-subjectif, et ce fondement ne peut être que Dieu : *Constant in Deo.* Ces vérités, telles qu'elles sont dans notre esprit, sont des modes de la divine participabilité, représentées dans l'âme avec les caractères de nécessité, d'immutabilité, etc... ; elles sont pour l'intelligence les lois des choses, c'est-à-dire qu'elles lui montrent ce qu'elles doivent être ou en elles-mêmes, ou dans la pensée qui les connaît ou dans le vouloir qui les aime.

Notre connaissance de ces vérités et de leur réalité objective, ayant pour fondement la connaissance de la réalité de l'Être souverain, doit donc être subordonnée à la connaissance de Dieu, dans l'ordre de la réflexion, lorsque nous examinons et analysons ces mêmes vérités; et, par conséquent la connaissance de Dieu doit être libre et indépendante de toutes nos connaissances et se placer en tête, comme leur reine.

C'est à quoi précisément l'on aboutit avec la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; car elle démontre que le concept naturel de l'Être suprême suffit par lui-même à notifier à l'âme

immédiatement, sans raisonnement, Dieu existant en lui-même.

## CONCLUSION

Ceci n'a pas été écrit pour un vain amusement de l'esprit, mais pour honorer, en son huitième centenaire, le grand docteur saint Anselme, qui fut le père de la scolastique en Occident et prononça ces mémorables paroles si pleines de sens : *Fides quærens intellectum.* De plus ce que nous venons de dire servira à mettre dans notre âme l'idée et la connaissance que nous avons de Dieu en tête de toutes nos idées et connaissances, de celles principalement, qui appartiennent à l'ordre des vérités nécessaires, immuables, des vérités éternelles et universelles. — En vérité, le concept de l'Être souverain dans notre âme, bien qu'imparfait, n'en est pas moins le concept de l'Être le plus réel, le plus vrai, le plus aimable, le plus substantiel, le plus intime, toujours prêt à se donner : je le cherche, et il se montre ; je le veux, et il se donne.

A. LEPIDI, O. P.,
*Maître des SS. Palais.*

# LA DÉMONSTRATION « A PRIORI »
# DE L'EXISTENCE DE DIEU
## CHEZ SAINT ANSELME

---

L'existence de Dieu ne peut être affirmée ni révoquée en doute sans qu'à ce mot de « Dieu » ne se joigne un concept déterminé. Depuis l'origine du christianisme, ce concept est celui d'un Être spirituel, infiniment parfait et créateur de tout ce qui existe (1). De l'existence d'un tel Être le chrétien est, par sa foi, fermement convaincu. Mais l'acte de foi n'est pas la science, car il ne naît pas des sources naturelles de la connaissance humaine. C'est pourquoi théologiens et philosophes chrétiens ont de bonne heure senti le besoin d'apporter des preuves scientifiques en faveur de l'existence d'un Être suprême, infiniment parfait.

I. — Dès que les hommes cultivés ont songé à démontrer l'existence d'un Être infini, ils ont dû se demander comment était possible une telle démonstration. La chose eût été très simple si nous, habitants de la terre, nous avions eu de Dieu une vue immédiate. Mais nous sommes privés de cette faveur : Dieu n'est pas pour nous objet d'expérience immédiate. Nous ne le connaissons que par une certaine idée que s'en forme notre intelligence et à laquelle, pensons-nous, correspond un Être réel de l'univers. Mais de quel droit, logiquement, notre intelligence affirme-t-elle que, effectivement, une réalité répond à l'idée qu'elle se fait d'un Être suprême, infiniment parfait? Comment sait-elle que l'idée par elle construite n'est pas seulement

(1) Id, quod summum omnium, solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo. ANSELMUS : *Proslogium*, cap. V. MIGNE : *Cursus patrologiæ*, tome 158, p. 223 sq.

une idée ? Il est clair qu'elle ne peut laisser ces questions sans réponse. Mais comment les résoudre ? Elle doit évidemment indiquer la raison logique à laquelle on contredirait, si l'on voulait nier qu'à l'idée d'un Être infini correspond un Être réel infini. Il faut donc construire le pont qui établit la communication rationnellement nécessaire entre notre idée et son objet réel.

La méthode la plus usuelle pour démontrer l'existence de Dieu est celle du raisonnement causal. Dans l'une des prémisses, on établit certains faits empruntés au domaine du réel. Dans l'autre, on applique à ces faits le principe, qu'ils ne peuvent exister, s'ils n'ont une cause suffisante. On montre ensuite que cette cause ne serait pas suffisante, si elle n'existait et n'opérait par soi et si elle n'était infinie. Manifestement, il y a dans cette déduction une série de points qui demandent à être prouvés. Je signale seulement la discussion sur l'origine et le sens de loi causale. Quoi qu'il en soit, voici pour nous l'important. La susdite preuve *a posteriori* a son fondement indispensable dans un fait réel empiriquement donné. Elle relie ce fait avec le réel infini par l'intermédiaire de la loi causale.

Nous avons parlé d'un passage effectué par notre intelligence, de l'idée de Dieu au Dieu réel. Semblable passage s'effectue aussi, en un certain sens, dans l'argument *a posteriori ;* car, les prémisses *engendrent* à la fois l'idée et l'existence de l'Être suprême. Mais nous nous demandons maintenant si cette transition de notre intelligence de l'idée de Dieu au Dieu réel est encore possible d'une toute autre manière, si l'on peut transformer cette idée en *prémisse* de notre argumentation. Si l'on veut que l'argument reste encore *a posteriori,* la loi de causalité formera la seconde prémisse. Mais pour que l'on puisse appliquer cette loi ontologique à l'idée de Dieu pour en déduire l'existence de Dieu, cette idée doit être posée dans le sens d'un *fait réel.* Cela est possible en soi ; car, toute idée existe dans l'intelligence comme un certain être psychique. On doit en effet dans une idée distinguer deux aspects : 1° Le contenu de la pensée ; 2° l'existence réelle de cette pensée dans l'intelligence (1). Ainsi peut être formulé cet argument : Il existe dans

(1) Pour Descartes, ces deux aspects constituent la réalité objective et la réalité actuelle des idées. Il les distingue de la réalité de la chose, qui est la réalité formelle. *Médit.*, III.

l'intelligence humaine l'idée d'un Être infini. Or, la raison suffisante de cette idée ne peut être l'homme, mais seulement l'Être infini. Donc Dieu existe. *Descartes,* comme on le sait, a tenté, dans la troisième de ses *Méditations,* de déduire ainsi *a posteriori* l'existence de Dieu de l'idée de Dieu (1). Mais nous nous occupons ici de *saint Anselme*, et non de Descartes. Toutefois, ce n'est pas par aventure que nous faisons mention de Descartes ; car saint Anselme aussi a tenté, dans le *Proslogium,* de tirer immédiatement de l'idée de Dieu l'existence de Dieu. Comment a-t-il donc conduit son entreprise ?

II. — Saint Anselme affirme, dans le *Proemium* de son *Proslogium,* qu'il cherche, pour réfuter les athées, un argument qui fournisse à lui seul une preuve complète, c'est-à-dire, dont les prémisses n'aient pas elles-mêmes besoin d'une démonstration. Au cours de cette recherche, pour laquelle il ne manque point de solliciter l'assistance divine, il trouve, au moment où déjà il désespérait du succès, un argument qui requiert deux suppositions seulement. L'on suppose : 1° Le fait que même l'athée possède dans son intelligence *l'idée* d'un Être suprême (*aliquid quo majus nihil cogitari potest*) ; 2° La valeur absolue du principe de contradiction. Par contre, *le Proslogium de saint Anselme ne fait aucun usage du principe de causalité.* La marche de la démonstration est tout autre que celle de l'argument cartésien ci-dessus mentionné. Considérons encore une fois ce dernier. Il utilise pour la preuve l'idée de Dieu considérée sous ses *deux* aspects, puis il déduit : « Dans notre intelligence il existe une idée dont le contenu est la pensée d'un Être infini. » Mettons en parallèle la démonstration de saint Anselme. La majeure dit : « Dans notre intellect existe une idée dont le contenu enferme la pensée d'un Être au-dessus duquel on n'en peut concevoir de plus grand. » L'on voit que jusqu'ici il n'y a pas entre les deux argumentations de différence essentielle. Il en est autrement quand nous passons à la mineure. Descartes en effet continue : « Mais il faut que cette idée ait été engendrée dans notre âme par une cause efficiente qui soit adéquate à cette œuvre. » Il suit donc en fait la méthode de l'argument

(1) Nous avons montré la fragilité de cet argument dans notre ouvrage récemment paru : *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster, (Schöningh), 1909, n° 36.

*a posteriori*. Saint Anselme au contraire adopte une toute autre marche à partir de la majeure. Il introduit en effet cette considération : l'idée d'une chose et la chose elle-même ne s'identifient pas. Les deux réunies contiennent plus de réalité que l'idée seule. Si nous comparons donc l'idée pure d'un Être suprême avec la somme de cette idée et d'un Être suprême réel, le second terme contient plus de réalité que le premier (1). Par suite, celui qui suppose que l'Être suprême existe seulement comme idée de notre intelligence (*ens logicum*) et non comme réalité (*ens reale*) ne pense pas un Être au-dessus duquel rien n'est concevable. Mais, dans le cas présent, l'idée de Dieu est effectivement l'idée de quelque chose au-dessus de laquelle on ne peut rien concevoir. Conséquemment, celui qui possède cette idée et nie en même temps l'existence d'un Être suprême se trouve en contradiction avec sa propre idée. L'intelligence doit donc renoncer ou à cette idée ou à l'affirmation qu'il n'existe pas d'Être suprême. Mais l'idée ne peut céder, car elle est une réalité et elle existe comme propriété effective de notre esprit. Pour éviter la contradiction, l'affirmation de la non-existence de Dieu doit donc être abandonnée.

Dans le troisième chapitre du *Proslogium* saint Anselme apporte à son argument cette variante : On peut imaginer un objet dont la non-existence est inconcevable. Un tel objet est plus parfait qu'un autre dont on peut penser qu'il n'existe pas. Comme nous entendons sous l'idée de Dieu l'Être le plus parfait, nous devons nous le représenter comme un Être dont la non-existence est inconcevable. Par suite, nous renonçons à notre idée de Dieu, si nous essayons de penser que Dieu peut ne pas être.

A toutes les objections élevées par son confrère du monastère de Marmoutier, *Gaunilon,* contre la force démonstrative de l'argument, saint Anselme répliqua dans son écrit *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente,* mais sans apporter aucune idée nouvelle ; son argument essentiel demeure celui-ci : Si l'insensé pense l'idée de Dieu, il pense un Être dont on ne peut imaginer qu'il n'existe pas. Il ne peut

(1) Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re ; quod majus est. *Proslog*, cap. II.

donc aucunement penser que Dieu n'existe pas (cap. III) ; tout au plus peut-il le dire (*Proslogion,* cap. IV).

III. — En face de l'argument de saint Anselme nous avons à poser deux questions : 1° Cet argument est-il *a posteriori* ou *a priori ?* 2° Est-il convaincant ? Pour résoudre la première question, il nous faut voir clairement où saint Anselme cherche le *nervus probandi* de son raisonnement. Il le trouve manifestement dans la contradiction de la pensée de la non-existence de Dieu avec le contenu de l'idée que nous avons de Dieu. Selon lui, la première idée nie précisément cet attribut qu'affirme la seconde. Cela présupposé, Anselme conclut à bon droit qu'une seule de ces idées peut être vraie et que par suite il faut renoncer à l'autre. Pour lui, il va de soi que c'est la première qui doit être abandonnée, car, de se demander si peut-être l'idée de Dieu qui détermine la contradiction ne serait pas incertaine, saint Anselme n'en a pas la pensée, parce qu'il y voit une réalité de notre intelligence et tient sa possibilité interne pour évidente. L'argument de saint Anselme n'est donc pas à ce point éloigné des faits, qu'il soit purement *a priori.* Toutefois il est, dans son essence, *a priori,* comme on peut facilement le montrer.

Si saint Anselme avait raisonné de la sorte : « Dans l'idée de Dieu que renferme toute intelligence humaine comme une réalité indestructible, Dieu est envisagé comme un Être *réel,* dont la non-existence est impossible », la conclusion d'Anselme, que la non-existence de Dieu est inconcevable pour l'intelligence humaine, était logiquement inattaquable. Mais en ce cas, Anselme eût déjà mis par avance dans l'idée humaine de Dieu, cet attribut de Dieu — c'est-à-dire son existence réelle —, qu'il s'agit pourtant de déduire. L'argument n'eût alors été qu'un cercle vicieux évident. Sans doute Anselme n'a pas voulu commettre ce lourd sophisme. Il pense plutôt que notre idée de Dieu enferme certains attributs, d'une nécessité inhérente à ce concept, qui sont contredits par l'affirmation de la non-existence de Dieu. Il voit un de ces attributs nécessaires dans l'idée de la plus haute perfection (1). Ainsi il veut, en fait, en s'appuyant sur le contenu logique d'une idée, établir cette affirmation qu'il

(1) Le caractère de la deuxième preuve, l'impensabilité du non être, n'est pas, pour saint Anselme, primitif, car il l'établit expressément par le premier attribut ici mentionné.

existe un Être réel correspondant à ce contenu. Parce que l'idée en question contient tel et tel attribut, c'est une nécessité mentale, selon saint Anselme, de reconnaître qu'un objet existe, qui contient réellement ce que cette idée contient idéalement. Une telle preuve en faveur de l'existence d'un objet réel est appelée avec raison preuve *a priori*. En effet, elle tire le contenu d'une idée non d'une connaissance préalable de l'objet réel, mais elle adopte une marche toute contraire (1).

IV. — Il nous reste à discuter brièvement la force démonstrative de l'argument *a priori*. L'argument s'appuie sur la contradiction entre l'idée de Dieu et la supposition qu'il soit possible de penser que Dieu n'existe pas. Mais une opposition contradictoire ne surgit que si un même attribut est tour à tour affirmé et nié d'un objet. Dans le cas supposé ici, on nie de Dieu qu'il existe. Par suite, l'idée de Dieu, pour se trouver en conflit avec cette négation, doit affirmer implicitement ou explicitement l'existence réelle de Dieu. Mais, si l'on suppose que cette affirmation n'est pas contenue dans l'idée de Dieu, il est impossible de reconnaître entre cette idée et l'affirmation de la non-existence de Dieu une opposition contradictoire.

D'après ce que nous avons dit, l'argument de saint Anselme ne peut obtenir considération qu'à la condition d'utiliser comme prémisse une idée de Dieu dans laquelle, implicitement ou explicitement, l'existence réelle est affirmée de Dieu. Mais dès lors l'argument cesse d'être une *déduction* de l'existence de Dieu ; car, puisque cette existence est déjà reconnue dans les prémisses, elle ne peut plus être obtenue à titre de conséquence dans la conclusion. Ainsi la prétendue « preuve » se ramène à un éclaircissement analytique de notre concept de Dieu. Mais il est autrement important qu'en face de l'idée qui contient implicitement l'affirmation de l'existence de Dieu, l'on doive, en posant la question logique, se demander de quel droit notre intelligence tient cette idée pour possible et vraie. Alléguer que

(1) On a coutume, chez les modernes, d'appeler cet argument d'Anselme l'argument *ontologique*. Cette appellation remonte à Kant. Clément Baeumker éclaircit le sens de ce mot à l'occasion d'une ample discussion dans son *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des* XIII. *Iahrhunderts*, Münster, 1908, p. 297 s. Il vaudrait mieux abandonner complètement ce terme étranger à la scolastique.

nous reconnaissons *effectivement* cette idée, n'est pas une réponse suffisante à la question. Mais le motif qui, sur ce point, donnait à saint Anselme toute sécurité n'est pas douteux, selon moi. C'était la foi qui lui donnait l'idée en question. Seulement, il oubliait que les enseignements de la foi ne peuvent servir de prémisses à des déductions purement scientifiques. Cela d'ailleurs n'est pas étonnant chez un penseur qui se donnait de ces principes : « *Neque enim quæro intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam* » (*Prosl.*, cap. I) (1).

Mais peut-être, objectera-t-on, que saint Anselme n'a pas emprunté à la foi l'idée qui le conduit à l'existence réelle de Dieu, mais qu'il l'a immédiatement atteinte par les seules ressources de son intelligence. Voyons donc si en réalité, l'idée logique de Dieu enveloppe l'existence réelle de Dieu. Je dis avec saint Anselme que le terme Dieu répond à l'idée d'une nature qui ne peut être plus parfaite. Mais je puis à ce propos faire deux suppositions. Je puis supposer que l'Être, tel que je l'ai conçu, n'existe pas dans la réalité, ou inversement, qu'il existe. Si je veux suivre encore saint Anselme, je dois maintenant conclure : une nature que je suppose existante possède plus de perfection dans le contenu de son Être, qu'une nature pourvue par ailleurs des mêmes attributs, mais que je suppose non existante. Suis-je logiquement autorisé à conclure ainsi ? Manifestement non. Kant a très justement objecté, au contraire, que la compréhension d'une nature (*totalitas ejus, quod illa natura est*) n'est pas accrue par l'attribution de l'existence à une telle nature, ni diminuée par la négation de l'existence.

Anselme use encore d'un autre concept : « Dieu est une nature dont il est inconcevable qu'elle ne puisse pas être. » Il est clair assurément que qui admet cette idée doit tenir la non-existence de Dieu pour inconcevable. Mais il suit de là que personne ne

(1) Sur le *Credo ut intelligam* de saint Anselme comparer MARTIN GRABMANN : *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Freiburg, 1909, p. 272-284 : « Saint Anselme veut obtenir une vue rationnelle du contenu de la Révélation, mais en se tenant sur la base ferme et inébranlable de la foi. La foi ne doit pas être apportée par cette vue de la raison ni remplacée par elle, mais elle est présupposée » (p. 274). Qu'Anselme n'ait pas vu clairement l'importance des préambules de la foi, cela ressort de la remarque de la page 275.

peut tenir cette idée pour sûre et vraie, s'il n'a au préalable démontré, ou tout au moins s'il ne démontre en même temps qu'il émet cette idée, qu'il y a dans l'univers une telle nature. Mais cette idée n'est-elle pas possible en soi ? Et alors Anselme ne déduit-il pas légitimement de cette idée qu'elle doit avoir une vérité objective ? La seule chose, répondrai-je, qui est ici possible *a priori*, c'est la libre conception d'un Être qui enveloppe l'existence par une nécessité interne. Mais si un tel Être n'existait pas réellement, cette idée serait fausse et pleine de contradictions. C'est pourquoi on ne peut savoir que cet essai de conception est exempt de contradiction, avant d'avoir démontré d'ailleurs que cet Être que l'on essaie de penser existe réellement. Ainsi, le mot de Gaunilon demeure fondé : « *Quapropter certissimo* primitus *aliquo probandum est argumento, aliquam superiorem, hoc est, majorem ac meliorem omnium, quæ sunt,* ESSE *naturam, ut ex hac jam alia possimus omnia probare, quibus necesse est illud, quod majus ac melius est omnibus, non carere* (1). »

D. JOS. GEYSER,
*professeur de philosophie à Münster.*

(1) Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, MIGNE, tome 158, p. 242 seq., cap. VII.

Bibliographie de la question : *Ueberweg Heinze*, p. 188. BAEUMKER, a. a. O. GEORG GRUNWALD : *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster, 1907, p. 31-36. — Aug. DANIELS, O. S. B. : *Quellenbeitraege u. Untersuchungen Zur Geschichte der Gottesbeweise im 13ten Jahrund., mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselmus.* Münster, 1909.

# ANSELME ET GAUNILON[1]

La controverse des siècles passés sur la nature et la valeur de la preuve de l'existence de Dieu formulée d'une façon tout originale (2) par saint Anselme, prend de nos jours un intérêt nouveau, et tout porte à croire qu'auprès des savants compétents, la révision critique des travaux antérieurs continuera à gagner du terrain et tracera des sillons de jour en jour plus profonds (3).

Si l'on veut arriver à un résultat réel, il faudra avant tout suivre une méthode convenable. Cette méthode consistera à conserver au problème la portée qu'Anselme lui-même a déterminée et dont malheureusement on n'a pas toujours respecté les limites jusqu'ici. En d'autres termes, il ne s'agit pas de savoir ce que des philosophes postérieurs comme Okkam, Descartes, Kant et d'autres ont cherché et trouvé dans l'argumentation de saint Anselme, ou comment ils ont pu le mouler dans leurs propres spéculations ; ce qu'il nous importe d'éclaircir, c'est la pensée et l'expression d'Anselme lui-même. Ceci une fois bien établi, la critique pourra s'exercer sur la valeur intrinsèque de la preuve et arriver à des jugements qui varieront d'ailleurs avec les écoles, les hommes et les procédés divers.

Pour fixer la pensée authentique de saint Anselme dans l'argument du *Proslogium,* j'ai publié plusieurs articles dans le *Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (4). Ils n'ont pas man-

(1) Cet article a été écrit pour nous en allemand et traduit par nos soins. La traduction a été revue et approuvée par l'auteur. (N. DE LA R.)

(2) L'originalité de saint Anselme a été récemment relevée en particulier par M. Grabmann dans son beau livre *Die Geschichte der Scholastischen Methode* (Herder 1909), t. I, p. 269 et suiv.

(3) Comme symptômes de ce mouvement, on peut citer : *Ks. Ryszard Malotta* S. J. W. 800 ; — *Letnia Rocznice S. W. Anzelma in Przeglad powszechny* 1909 (mai) 161-172.

(4) T. VIII-X (1895-07) ; XVI (1903) ; XXI (1908) ; S'y rapporte également l'art. du vol. XVIII (1905) : *Zur wissenschaftlichen Erklœrung des Atheismus.*

qué de produire quelques fruits ; mais le succès est loin d'être complet jusqu'à présent comme on peut le voir notamment par l'ouvrage intitulé *Witelo,* du professeur Baeumker (1).

Comme je maintiens cependant résolument mes assertions, j'entreprendrai en ces pages de suivre une voie où je me sens depuis longtemps poussé, mais de laquelle j'ai été jusqu'ici détourné par d'autres obligations : J'essaierai d'analyser et de commenter la première phase de la controverse du *Proslogium* d'après les protocoles authentiques d'Anselme et de son adversaire Gaunilon, en faisant complètement abstraction de Descartes, Leibnitz, Kant et Hégel ; je pense ainsi la rendre un peu plus accessible aux intelligences contemporaines. Étant donné la difficulté de se pénétrer de la manière de voir et de dire de la fin du XIe siècle, ne puis-je pas espérer que mes adversaires eux-mêmes m'en sauront quelque gré ?

## GAUNILON : LIBER PRO INSIPIENTE

### *Notice historique.*

1° Gaunilon (Wenilo), né avant l'an 1000, mort après 1073, était fils de Gauthier, seigneur de Montigny-le-Ganelon, et d'Hersinde, morte en 1066. Il épousa Agnès, fille de Reinier le Chauve. Avant la fin de 1023, nous le trouvons prévôt séculier et trésorier de saint Martin de Tours. Vers 1044, il perdit le premier office, mais il présida aux trésors jusque vers 1064, date où il abandonna le monde et sa famille pour prendre l'habit religieux dans le couvent de Marmoutiers, dont il fut plus tard prieur. C'est là qu'il écrivit la critique contre le *Proslogium* d'Anselme et sa nouvelle preuve de l'existence de Dieu. (Hauréau : *Singularités historiques et littéraires,* Paris, 1861, pp. 201-215).

2° On ne saurait déterminer exactement la date de la composition de l'ouvrage. Saint Anselme écrivit le *Proslogium* pendant qu'il était prieur, c'est-à-dire avant 1078. Dans la même

1 *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts* (Münster, 1908).

période, il composa plusieurs autres traités qui sont postérieurs au *Proslogium;* on ne saurait donc se tromper beaucoup en assignant à celui-ci la date de 1070. Et comme il n'est plus question de Gaunilon après 1073, il convient de placer l'apparition du *Libellus pro insipiente* vers 1073-1075 à peu près. Cf. Migne, lat. 158, 18, (Gerberon dit 1070. Hauréau, 1072-75).

3° Pour les documents manuscrits et imprimés : cf. Daniels P. Aug. O. S. B. : *Zur Geschichte der Gottesbeweise,* etc. (Münster, 1909) pp. 3 et 4.

4° Les citations de Gaunilon dans notre texte sont faites d'après Daniels (D).

*Analyse.*

Après avoir exposé l'état de la question comme il le conçoit, Gaunilon s'en prend d'abord au *Proslogium,* chap. II.

I. D., p. 7, l. 3, etc.

I

Dans une première section il se demande de quel droit on peut affirmer que la négation actuelle de l'existence de Dieu [ou le doute à ce sujet] (1) prouve par le fait même de sa présence dans l'esprit, l'existence réelle de Dieu hors de l'esprit.

1) Ou bien cette conclusion s'appuie sur le simple fait que l'objet est pensé, *quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, intelligo* (D. p. 7, l. 14-15). Mais ce raisonnement nous conduirait loin, car dès lors tout objet d'idée fausse ou douteuse devrait exister en réalité, dès que l'esprit le pense.

2) Ou bien il faut chercher le fondement de la preuve dans la signification spéciale du terme *intelligere,* de sorte que *cogitare intelligendo* serait la même chose que *scientia comprehendendo re ipsa illud existere* (D. p. 7, l. 22-23).

(1) Anselme ne s'adresse nullement à un sceptique qui douterait de l'existence de Dieu; c'est lui-même qui le déclare en protestant hautement dans son Apologie, n. 6 (D. 17. 11).

*a)* Mais dans cette dernière hypothèse s'effacerait la différence d'entité et de temps qui est affirmée entre le *habere rem in intellectu* (D. 7, 23) et *intelligere rem esse* (D. 7, 26) qui est postérieur, différence analogue à celle du tableau conçu dans l'esprit et du tableau exécuté (D. 7, 26-27).

*b)* De plus, comment croire que le concept *quo nihil majus cogitari potest* l'emporte sur celui de *Deus,* de telle sorte qu'on puisse nier l'existence de celui-ci, et non de celui-là ? Ne sont-ce pas là les deux termes égaux d'une équation ? Mais alors pourquoi toute cette dispute (1) ?

*c)* Il reste à prouver d'une façon invincible que ce concept *le plus grand,* renferme déjà, justement parce qu'il est actuellement pensé comme *le plus grand,* la réalité de l'Être *le plus grand.* Et pour cela il ne saurait suffire de nous renvoyer à la présence de la chose pensée dans l'esprit; si cela suffisait, je n'aurais qu'à me faire raconter ou à imaginer n'importe quelle chose incertaine et même fausse et à la tenir pour vraie, pour qu'aussitôt il en résultât une réalité (2).

## II

Dans la section suivante, Gaunilon critique et rejette l'analogie proposée par saint Anselme, de la double existence d'un tableau, avant et après son exécution.

Avant d'être réalisée, l'image a toute son existence et toute sa vie dans l'art du peintre ; mais cet art n'est autre chose qu'une partie de sa vie psychique et ses créations ne sont que des opérations de son imagination et de sa raison (c'est-à-dire ne font qu'un avec l'artiste lui-même ? ? ?)

Mais quand il s'agit de choses extrinsèques au moi, que la raison admet comme vraies sur le témoignage d'autrui ou par ses propres lumières, alors la distinction entre le vrai conçu et la raison concevante est évidente ; ce sont deux choses entièrement irréductibles.

(1) Ceci sonne comme un prélude à la question que la haute scolastique soulèvera plus tard : *An Deum esse sit per se notum* ?

(2) Ce raisonnement 2), *c*) se réfère à la première hypothèse : 1) ou bien cette conclusion, etc.

Donc supposé même qu'il existe vraiment un être au-dessus duquel rien de plus grand ne puisse se concevoir, son rapport à l'intelligence qui le cherche et l'appréhende est tout autre que celui du tableau idéal au peintre qui le conçoit : l'existence réelle de l'idéal dans l'imagination, fait partie de l'artiste et n'en est pas distincte, tandis qu'il n'en est plus ainsi du tableau réalisé lui-même.

## III

Dans une troisième partie, à partir de ces mots : *Huc accedit quod supra prœtaxatum est* (D., p. 8, l. 22, etc.), Gaunilon soutient que pour l'intelligence de la chose même, la formule *illud omnibus quæ cogitari possint majus* n'est pas plus claire que la formule *Deus*. Voici comment il prétend prouver cette étrange affirmation :

*a)* Dans le monde de l'expérience, dit-il, il n'y a ni espèce ni genre qui présente aux sens ou à la raison un tel maximum de perfection, comme d'ailleurs il n'y en a aucun pour Dieu. Car, en vérité, je ne connais rien de semblable ni d'analogue à ce maximum, et Anselme lui-même ne convient-il pas qu'il est impossible d'en trouver ?

*b)* Puis il analyse les éléments de l'acte de penser avec les résultats correspondants du point de vue de la question en litige.

Si j'entends parler, dit-il, d'un homme absolument inconnu, quant à sa personnalité et à son existence, je puis bien me faire une idée de lui comme d'une personne réelle, au moyen des notions que je possède par ailleurs de l'humanité et d'autres hommes individuels, — et cela même dans le cas où l'on m'aurait trompé en affirmant son existence, car ma pensée pourrait encore se reposer sur quelque chose d'objectif, à savoir sur un homme réel quelconque.

Quand, au contraire, on me parle de Dieu ou de l'Être maximal, il ne me reste pas même cet élément de connaissance réelle. A la description d'un homme irréel, ma pensée peut se porter vers la réalité d'un homme véritable qui m'est connu, tandis qu'en présence de cette formule « Dieu » ou « Être le

plus grand », ma pensée ne trouve d'abord d'appui que dans le mot et aucunement dans la chose. Or il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'admettre que de simples mots servent de point de départ pour arriver à saisir une vérité réelle (une véritable réalité). Sans doute le mot, considéré comme un son, est une réalité véritable ; mais il ne s'agit pas ici du son, il s'agit de la signification du mot. Et la signification de « Dieu » ou de « Être le plus grand » reste pour moi inconnue, leur vérité objective ou subjective ne m'étant pas familière.

Toute cette prétendue existence des réalités en question se réduit donc à ceci : l'esprit reste sous l'impression d'une image sonore et cherche à en découvrir la signification. Si jamais il y parvient, il y aura lieu de s'en étonner. Voici donc la conclusion de Gaunilon : Ce *majus omnibus quæ valeant cogitari* possède uniquement dans mon esprit ce minimum d'existence qu'on vient de définir, lorsque j'entends et comprends que cet Être est l'Être suprême réel ou Dieu.

## IV

De la présence dans mon entendement du concept le plus grand possible de cet Être suprême, on conclut à son existence réelle comme à une conséquence nécessaire ; car, dit-on, s'il en était autrement le concept le plus grand possible ne serait plus le plus grand et par conséquent cesserait d'être. A cela moi, Gaunilon, je réponds :

Je concède cette présence dans l'entendement si vous me concédez que la même présence appartient à des concepts auxquels on ne peut attribuer aucune espèce de réalité objective.

Or, puisqu'une telle présence ne prouve rien en faveur de l'objectivité de ces derniers concepts, il m'est bien permis d'attendre une autre preuve solide, pour admettre l'objectivité de l'Être suprême.

Et ne me répondez pas que cette preuve est déjà incluse dans l'idée elle-même, parce qu'autrement le *majus omnibus*... ne serait plus le *majus omnibus*... Ce serait méconnaître complètement la position de votre adversaire.

Car je ne concède point, je conteste même, ou au moins, je mets en doute (1) cette donnée d'un Être avec lequel aucune autre réalité ne puisse se mesurer et je ne lui reconnais pas plus de réalité objective qu'à un simple mot que l'esprit s'évertue à enrichir de réalité.

Comment donc pourrait-on partir de cette sorte d'existence de l'*Être le plus grand* pour me prouver que l'*Être le plus grand* est objectivement réel ; puisque jusqu'ici j'ai constamment nié, ou du moins j'ai mis en doute (*sic !*) que cette idée dans mon entendement soit une idée plus exempte que toutes les autres de doute ou d'incertitude ?

Car la première chose à faire serait de démontrer que cet Être existe quelque part ; — le doute ne disparaîtra que si on montre que l'Être le plus grand possède, non seulement dans l'entendement, mais en lui-même, sa raison d'exister : *in seipso quoque subsistere.*

## V

Vient ensuite une illustration ironique du postulat d'Anselme ; c'est la légende connue d'Atlante et l'apologue des îles fortunées (*Exempli gratia... esse docuerit.* D., p. 10, l. 6-27).

Prenons, dit Gaunilon, un exemple. On parle souvent d'une certaine île située on ne sait où dans l'Océan. On dit même qu'elle a disparu, probablement par la simple raison qu'elle est difficile ou plutôt tout à fait impossible à découvrir. Cette île, assure-t-on, dépasse encore en richesses et en agréments les îles utopiques des bienheureux. Elle est d'ailleurs unique entre toutes les terres que peuple le genre humain, car en dépit de tous ses trésors, elle n'a ni maître, ni habitants.

Si on s'en tient là, je n'éprouve aucune difficulté à comprendre ce qu'on veut dire.

Mais si on en vient à m'assurer qu'en conséquence il faudra nécessairement croire à l'existence actuelle de cette île incomparable, unique, supérieure à toute autre, sous peine de tomber

(1) Cf. p. 675, not. 1.

dans cette contradiction criante qui consisterait à dire : île la plus parfaite = île qui n'est pas la plus parfaite ; car : île en esprit + en réalité > île en esprit seulement ; — si l'on en vient, dis-je, à me tenir de tels propos, j'en serai réduit ou bien à penser que mon interlocuteur veut se divertir, ou bien à me demander qui de nous deux est le plus fou, de moi, si je lui donne raison, ou de lui, s'il croit avoir démontré avec une évidence suffisante l'existence (*essentiam*) de son île.

C'est qu'avant tout, il faudrait prouver — et on ne l'a pas fait — que cette île si parfaite ne peut trouver place dans mon entendement que comme représentation d'une chose actuellement et certainement existante, et non pas, tout aussi bien, comme simple conception, fausse ou incertaine.

Jusqu'ici Gaunilon a attaqué le chapitre II du *Proslogium ;* maintenant il s'en prend au chapitre III.

## VI

1° Si l'on dit encore à l'insensé (athée) que telle est la nature de ce *majus omnibus,* qu'elle exclut même la possibilité de le concevoir non existant, sans lui en fournir d'ailleurs d'autre preuve que cette éternelle redite : Dans l'hypothèse contraire le *majus* ne serait plus le *majus omnibus,* alors il n'a qu'à répondre encore une fois : Mais quand ai-je jamais concédé l'existence d'un tel *majus* pour qu'on m'en infère maintenant non plus seulement sa réalité, mais la nécessité de son existence ?

Impossible de sortir de là ! Qu'on commence par prouver l'existence d'une nature plus élevée, plus grande, plus excellente que toutes les autres, et alors on en viendra à déterminer tous les attributs qui ne peuvent être séparés de ce *majus et melius omnibus.*

2° Quant à la formule : *Hæc summa res non esse nequit cogitari,* il serait peut-être mieux de lui substituer celle-ci : « Cette non-existence ou cette possibilité de la non-existence *nequit intelligi* » (au lieu de *nequit cogitari*).

En effet, ce qui est faux ne peut être vraiment *compris* (*intellectum*), mais peut-être *pensé* (*cogitatum*), comme par exemple « l'insensé » *pense* de Dieu qu'il n'existe pas.

De moi-même je sais très bien que je suis et en même temps que je pourrais ne pas être, mais de l'Être suprême, de Dieu, je sais et je comprends, sans aucun doute, à la fois qu'il est et qu'il ne peut pas ne pas être.

3° J'ignore pourtant si je pourrais réussir à concevoir ma non-existence, alors que je sais avec certitude que j'existe. Mais de deux choses l'une : ou bien j'y puis réussir, et alors pourquoi n'aurais-je pas le même pouvoir à l'égard de toute autre connaissance, pareillement certaine à mes yeux ? Ou bien je ne le puis pas, et alors cette prérogative qu'on réclame pour la seule idée de Dieu, paraît également illusoire.

## VII

Dans un épilogue tout à fait courtois, Gaunilon reconnaît que, à l'exception de cet argument défectueux pour l'existence de Dieu, tout le *Proslogium* est excellent et magistral, autant que fécond et onctueux, pénétrant et savoureux. On aurait grand tort de rejeter l'ensemble, à cause de quelques faiblesses qui se sont glissées dans une thèse juste : mieux vaut en corriger les défauts et puis accueillir et adopter le reste avec enthousiasme.

### CRITIQUE DE GAUNILON PAR LE GLOSSATEUR ET RÉPLIQUE D'ANSELME (1)

Défenseur résolu et « persévérant » (2) de l'argument d'Anselme, le Glossateur oppose aux critiques de Gaunilon à la fois ses propres objections (A) — que son maître Anselme ne lui a pas inspirées —, et les réponses écrites par Anselme lui-même dans son *Apologie* (B).

#### Ad I (D. 7. 3, etc.).

Naturellement Gaunilon commence par reproduire la thèse d'Anselme (D. 7, 3-13) *quod ipse negans... esse non potuerit,*

(1) Migne : *Apologia S. Anselmi*, lat. 158-247, etc. Les numéros de chapitres sont ceux de Daniels (D).

(2) Baeumker : *Witelo*, 304.

mais en l'insérant dans une phrase à tournure hypothétique, dont voici l'antécédent et la conclusion : Antécédent : Si on prouve à un sceptique ou à un athée l'existence d'une *natura, qua nihil majus cogitari possit,* en premier lieu par le fait que... Conséquent : Alors celui-ci peut objecter... (D. 7, 14-15) (1).

*A*. Cette forme donnée par Gaunilon aux raisonnements d'Anselme n'est rien moins qu'exacte (2) et renferme déjà ce désastreux πρῶτον ψεῦδος qui explique tout ce qu'il y a d'incorrect dans l'attaque de Gaunilon ; car dans la formule *Deus = aliquid quo majus cogitari non potest,* il considère comme le seul point important le mot *majus* (*contenu métaphysique*), tandis qu'Anselme accorde la même importance au *cogitari non potest* (*contenu psycho-dynamique*). Ainsi dès le début, l'état de la question est essentiellement différent pour les deux adversaires (3). Cette phrase par exemple : *Et, si illud in solo est intellectu, majus illo erit, quidquid* (!) *etiam in se fuerit* (D. 7, 8-9), n'est point d'Anselme, comme le prétend Gaunilon. Cette attribution est même tout simplement invraisemblable, tant qu'Anselme reste lui-même : c'est la propriété indiscutable de l'imagination de Gaunilon. Devant la saine raison, ce *quidquid* de Gaunilon et le *quo nihil majus cogitari possit* d'Anselme se ressemblent comme le feu et l'eau.

Voilà pourquoi on ne peut parler d'une réfutation d'Anselme par Gaunilon, à supposer même que celui-ci eût pleinement raison dans la plupart des détails. Au surplus les détails eux-mêmes de son argumentation sont encore plus défectueux.

*B*. Dans son *Apologie* (D., n° 5, p. 15, l. 35; p. 16, l. 3), saint Anselme montre clairement à Gaunilon que du commencement à la fin, il n'a rien compris à l'état de la question.

(1) C'est ainsi que la construction est comprise par Baeumker (D. 7, 3) et aussi, si je ne me trompe, par Ragey (*L'argument de saint Anselme*, p. 11) ; de cette façon il ne sera pas nécessaire de modifier le texte avec Gerberon.

(2) Cf. *La récapitulation chez saint Anselme* (D., n° 1).

(3) Cette déplorable confusion de Gaunilon est devenue comme une tare héréditaire chez tous ses partisans et jusqu'à nos jours. Tel est entre autres le résumé de M. de Wulf dans son *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain, 1900, p. 180) : « Nous avons l'idée d'un Être infiniment parfait, etc... » Il est évident qu'avec une telle majeure toute la démonstration d'Anselme devient une plaisanterie. Il y manque une partie essentielle, à savoir : nous avons cette idée comme une idée actuelle, absolument extrême, c'est-à-dire comme un *ultimum vitale cogitationis, ultra quod non.*

Ad I. 1.

*A*. Gaunilon fait une véritable pirouette d'Arlequin, quand il reproche de trop prouver à cette proposition d'Anselme : *Ipse insipiens cum audit... aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est,* et quand il feint de croire que suivant ce principe il suffirait de penser n'importe quelle chose fausse ou irréelle pour lui conférer de ce fait l'existence objective qui lui manque. Que fait-il donc de l'élément psychologique, de l'*ultra quod non* du *cogitare potest,* c'est-à-dire de l'effort ultime de la pensée, et de la pensée *dans la sphère des choses objectives* (1) ? Le *suppositum* de la formule est déjà totalement oublié ! Le *majus omnibus* formel d'Anselme n'est-il pas déjà *vi terminorum* désigné comme l'unique absolu ? En vérité cela ne dépasse pas les limites de la saine raison, pas plus à la fin du XI^e^ siècle qu'au début du XX^e^. Que signifie dès lors cette multiplicité de *quæcumque falsa,* etc. ? (D. 7, 16). D'autre part, pourquoi Gaunilon ne cite-t-il pas une seule de ces choses fausses *ultra quod non...* Au fait, je serais tenté de me demander : Est-il possible à un esprit humain d'accueillir une idée si radicalement fausse que bientôt une autre encore plus fausse ne puisse venir lui demander accueil ? Si cela est possible je pense que ce *nec plus ultra* de la fausseté sera justement la thèse de l'athée, que notre vie spirituelle et ses limites n'ont pas de cause réelle.

*B*. Anselme, de son côté, répond victorieusement à cette objection tirée des concepts faux, surtout D., n° 6, p. 17.

Ad I 2.

*A*. Gaunilon, en supposant que le terme *intelligere* chez Anselme implique déjà l'existence réelle de l'objet, commet une erreur énorme et attribue à son adversaire du Bec une invraisemblable pétition de principe. A lire sans préjugé le texte d'Anselme, on ne trouve pas trace d'une pareille contorsion terminologique ; mais on remarque, au contraire, qu'*intelligere* est pris dans le même sens obvie que chez tous les auteurs contemporains.

(1) Comme on sait, même des athées sérieux trouvent par trop puérile cette grossière caricature.

*B*. Anselme, lui aussi, désavoue à plusieurs reprises cette interprétation du terme *intelligere* (p. e. D., n° 1, p. 13, l. 15, etc.; D. n° 4, p. 14, l. 15).

Ad I. 2/*a*).

*A*. Mais à supposer même qu'*intelligere* soit pris dans le sens que lui attribue Gaunilon, sa discussion sur l'argument analogique du tableau idéal et du tableau réel reste une pure chicane. La priorité de temps n'est pas en question pour le penseur du *Proslogium*. Et Gaunilon nierait-il, par hasard, l'existence de l'idéal dans l'esprit de l'artiste avant sa réalisation? Non, j'espère, quelle que soit son horreur pour le raisonnement éblouissant d'Anselme. Mais alors, à quoi bon ce luxe d'observations déplacées? (Cf. plus loin, II.)

*B*. (D., p. 18, l. 15-17). Anselme déclare expressément avoir établi la comparaison avec le tableau et l'artiste simplement *ut aliquid esse in intellectu quod esse non intelligeretur, possem ostendere*.

Ad I. 2/*b*).

*A*. Il est amusant de constater quelle frayeur s'empare de notre brave Gaunilon, apparemment si vaillant dans les batailles dialectiques, en présence de l'équation du *Proslogium : Deus = aliquid quo nihil majus cogitari possit*. Il s'efforce de se rassurer en se disant qu'après tout, les valeurs d'une équation ne sont que des valeurs égales. Sans doute, maître Gaunilon, mais pas égales à tous les points de vue, n'est-ce pas? Si elles sont axiologiquement (ontologiquement?) équivalentes, en est-il de même noétiquement?

Évidemment non, dans le cas présent. En effet, *Deus* est par hypothèse encore inconnu ; le *aliquid quo nihil majus cogitari possit*, au contraire, n'est pas inconnu, car quiconque jouit de l'usage de sa raison peut à chaque instant et sans peine extraordinaire, constater la présence et la qualification de cette idée dans sa conscience, à telle enseigne que même l'athée le plus invétéré ne parvient pas à s'en débarrasser.

Ou alors, dites-moi, maître Gaunilon, que présenterez-vous, vous et vos clients, au sage athée et à l'agnostique ou au sceptique rusé, qui surpasse positivement cet *ultra-quod-non* psy-

cho-dynamique que nous fournit la conscience? Et qu'on ne l'oublie pas : Il s'agit de trouver quelque chose qui le surpasse dans la sphère des êtres objectifs et non pas dans la région insaisissable des fantaisies extravagantes, pour lesquelles, comme je l'ai déjà noté, l'athée lui-même ne voudrait pas prodiguer son temps ni sa dignité. Malheureusement, maître Gaunilon, vous passez simplement sous silence le chap. VI du *Proslogium,* si important dans la matière.

*B*. Saint Anselme défend aussi avec succès son équation en divers endroits de son *Apologie*. (D., n° 7, n° 8, à partir de 7, 17 : *Item...*, n° 9. Dans ce dernier texte, il y a à remarquer surtout D. 19, 15-21).

Ad I (2/*c*).

*A*. Exiger un nouvel argument pour prouver que l'esprit, tendant vers les dernières limites du possible = *ultra quod non,* parvient à concevoir un Être au-delà duquel il n'y en a plus, voilà une chicane aussi futile que toutes les autres raisons contre l'équation d'Anselme. A cette exigence tout arbitraire, il faut répondre : *Quod gratis asseritur gratis negatur!*

Du reste, on voit ici encore une fois jusqu'où notre bon Gaunilon est emporté par sa méconnaissance de l'état de la question. Où, quand, comment Anselme a-t-il jamais conclu de l'existence idéale d'un objet dans l'intelligence à sa réalité au dehors? Jamais et nulle part (1). Tant il est vrai que pour lui, il n'y a qu'*un être,* absolument qu'un, qui puisse prétendre à

(1) Anselme raisonne ainsi : Notre intelligence, en sa pensée actuelle, montant toujours plus haut dans la sphère des réalités objectives, en vient enfin à atteindre un objet qui, en quelque sorte, lui crie : *Jusqu'ici! on ne va pas plus loin!* Ce concept suprême est un *maximum* aussi bien au point de vue de son contenu qu'au point de vue du pouvoir de l'esprit ou de la capacité de concevoir. S'il ne l'était qu'à un seul de ces points de vues et se réduisait à une simple représentation *subjective* (Kant???), alors il faudrait encore repousser la limite et chercher un objet plus élevé, en faisant un nouveau et plus puissant effort de conception. Mais cela contredirait à la fois : 1° l'hypothèse d'après laquelle *nous sommes déjà* parvenus au plus haut degré des êtres, et 2° cette donnée psycho-dynamique, à savoir que l'esprit se sent impuissant à aller plus loin. Mais Gaunilon n'a rien compris à cette portée de l'argument!

Cette formule purement dialectique exige un puissant effort de l'esprit. La pensée serait plus saisissable sous la forme suivante : « Il faut que ce double maximum ait un fondement suffisant : la croyance à l'existence réelle de Dieu peut seule le lui fournir. »

la prérogative du *aliquid quo majus cogitari possit*. C'est le Dieu réel, — que Gaunilon, d'ailleurs, comme catholique, ne manque pas d'admettre — qui possède seul cette prérogative au regard de notre raison. Et Gaunilon le sait aussi bien qu'Anselme.

Mais alors pourquoi contredit-il et pourquoi s'écrie-t-il qu'il faut apporter d'autres preuves (1)?

Ad II (D., 8, 6-22.)

*A*. Je n'ai pas réussi à comprendre jusqu'ici quel a été le but de Gaunilon dans sa dernière (2) critique de la comparaison avec l'image et le peintre. Dans une dispute scolastique en règle, le défenseur d'Anselme laisserait son adversaire pérorer en toute tranquillité d'âme, quitte à lui répondre après, tout simplement : *Quid ad rem? Transeat!*

*B*. Ainsi fait Anselme (D., n° 8, 18/12-17); sans aller se perdre dans le raisonnement obscur de Gaunilon, il déclare simplement : *Non enim ad hoc protuli picturam præcogitatam ut tale illud de quo agebatur vellem asserere* (3), *sed tantum, ut aliquid esse in intellectu, quod esse non intelligeretur, possem ostendere.*

Ad III (D. 8, 22; 9, 19).

*A*. Gaunilon est un critique ingénieux, ingénieux comme un sophiste rompu au métier, — je dis « sophiste » au point de vue de l'art de la discussion, non quant à la ruse ; car dans

(1) Ici le Glossateur un peu curieux voudrait savoir quelle idée Gaunilon se fait de ces autres preuves. Pourquoi n'en donne-t-il pas un exemple, ne fût-ce qu'à titre d'indication? Les arguments du *Monologium* ne lui suffisent-ils pas non plus? Pour quelle raison? ou ne les connaît-il pas? Si non, comment a-t-il pu quand même faire si promptement connaissance avec le *Proslogium?* Pourquoi omet-il d'attirer l'attention du prieur du Bec, qu'il traite personnellement avec respect, sur des arguments meilleurs et péremptoires proposés par d'autres? Car il en existait, comme on peut s'en convaincre en lisant l'*Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen Age* de Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster, 1907, p. 4-24.)

Du reste, saint Anselme, selon la manière conciliante qui lui est propre, a encore voulu acquiescer à cette demande incongrue (D., 19, 5-6.), sans pourtant réprimer entièrement son déplaisir. (D., 16, 34-35.)

(2) Cf. I. 2. *a*.

(3) C'est-à-dire je n'ai pas prétendu que l'image idéale dans la pensée soit équivalente à mon *majus omnibus*.

toutes ses attaques contre Anselme, il se comporte avec une gravité parfaite !

*a*) Voici maintenant qu'il joue au pur agnostique ! Pour connaître une nature individuelle, dit-il, il faut en connaître le genre et l'espèce ; or, Dieu n'a ni genre ni espèce.

Très bien ! mais s'il est impossible de parvenir autrement à la connaissance d'un être suprême, c'est donc que l'idée de Dieu est une fantaisie extravagante ! Mais alors, comment Gaunilon rendra-t-il compte de sa foi chrétienne ? Et *a fortiori*, comment peut-il attendre de la raison une démonstration quelconque de l'existence de Dieu ? *Ecce : nil probat, qui nimium probat.*

*b*) Anselme connaît une autre voie, celle du *Monologium*. Il y a dans l'esprit comme une force vivante, une poussée en haut vers l'unité suprême et parfaite ; la connaissance expérimentale du monde où nous vivons fournit à l'esprit un bon nombre de points d'appui et de degrés pour cette ascension ; puis, il y a un moment où ce mouvement de la pensée s'arrête, c'est lorsque le Dieu réel est atteint et que l'aspiration de l'esprit est pleinement satisfaite. Comment expliquer ce fait ? Par une simple création fictive de l'intelligence ? Allons donc ! une telle supposition nous conduirait aux plus évidentes contradictions ! Il ne reste donc que d'admettre la réalité de l'Être le *plus grand qu'il soit possible de concevoir*, c'est-à-dire de Dieu. (D., n. 8, p. 18, l. 17 — p. 19, l. 6) (1).

*B*. Il y aurait beaucoup à dire sur le passage nominaliste de Gaunilon (D. 9, 3 etc.). D'abord je m'étonne que les historiens de la philosophie fassent ordinairement si peu de cas de cette partie. Ensuite je demande : D'où vient-il que dès

(1) Il me semble bien discutable qu'on ne puisse prouver l'existence de Dieu qu'à l'aide du principe ou de la loi de causalité. Est-ce donc un postulat évident a priori ? Sans manquer de discrétion, on peut en exiger la preuve. Mais supposons qu'on l'admette plus ou moins, on se trouve aussitôt en face de cette question : Le principe de raison suffisante appartient-il à la même sphère que le principe de causalité ou non ? — Et de plus : Ce principe de raison suffisante peut-il se passer de ceux d'identité et de contradiction ? Ceux-ci ne sont-ils pas plutôt le dernier fond sur lequel s'appuie tout ce que nous possédons de certitude ? — Et alors en quoi saint Anselme est-il répréhensible d'établir son argument sur cette base solide ? Je saurai gré à mes adversaires, entre lesquels je compte le Dr Baeumker, de me l'indiquer.

1075 ou environ, nous rencontrions à Tours, la théorie de Roscelin ?— Au point de vue de la philosophie de l'histoire, il me paraît digne de remarque, que dès cette époque, le futur vainqueur de Roscelin se trouve aux prises avec le système nominaliste et peut ainsi s'aguerrir pour les combats à venir.

Une chose doit nous frapper ici : c'est que le terrible Gaunilon devienne tout à coup si peu exigeant dès qu'on lui présente un homme imaginaire (*B. ex ipsius supposito*), et se déclare satisfait d'un fantaisiste appel à quelque vague représentant de l'innombrable humanité (1). *Difficile est, satyram non scribere.*

Ad IV (D. 9, 20 etc.).

*A* et *B*. Sans doute l'équation d'Anselme : « *Deus = aliquid quo majus cogitari nequit* » ne fut jamais admise par Gaunilon. Mais voici qu'en l'attaquant maintenant, il en modifie ainsi la formule : « *Deus = quo nihil majus* ». En vérité, ou bien il ne saisit pas la différence de portée de ces deux formules, — ce qu'Anselme lui fait bien voir (D, n° 5) — ou bien il ignore la sévère discipline de la bonne discussion (2) (D. 17-33, n° 7), à moins qu'il ne cumule ces deux défauts.

Ad V (D. 10, 6-27).

*A*. Merci au bon Gaunilon pour le joli apologue de l'île ! Cette gracieuse comparaison est un vrai rafraîchissement pour l'esprit. Ce terrible, mais pas méchant adversaire d'Anselme, devait avoir dans sa jeunesse, beaucoup d'esprit ! Saluons cette réminiscence des études humanistes d'antan !

Malheureusement le vol de Gaunilon devient un vol d'Icare, et n'obtient d'autre succès que l'hilarité et les révérences du méchant Glossateur !

(1) Souvent m'est venue la tentation d'expliquer pathologiquement ses insupportables et continuels écarts loin de la question ; n'y aurait-il pas là un cas de sénilité dialectique ? Mais j'ai résisté à cette tentation, non seulement pour accomplir la loi chrétienne du respect de l'honneur des morts, et par égard pour les règles de l'exégèse critique, mais encore pour imiter l'exemple du maître Anselme, qui traite toujours avec une noble déférence son vénérable collègue dans le priorat, sans rien céder d'ailleurs de son droit et sans souffrir ou faire aucune injure à la vérité (D. N° 9).

(2) La méthode et les règles de l'argumentation scolastique ne datent, paraît-il, que du temps de Lanfranc. Gaunilon devait donc nécessairement sur ce point être inférieur à Anselme !

*B.* Le gentilhomme que fut Anselme ne s'offense pas de l'invention de Gaunilon, mais se laisse gaiement entraîner dans ce sens : « Eh bien ! dit-il, que le premier arrivé à cette île *nec plus ultra* se présente ; je l'y établirai moi-même souverain à perpétuité » (n° 3 p. 14). Tableau !

Ad VI (D. 10, 28 — 11, 13).

1° *A.* A la protestation réitérée de Gaunilon contre la formule « *quo majus...* » et à son nouvel appel à un autre argument, il suffit d'opposer la critique précédente.

Mais Gaunilon se trompe fort s'il croit qu'il n'y a qu'à nier bravement et avec persévérance cette donnée d'expérience indéniable, à la portée de tous et à toute heure, qu'Anselme met à la base de son argumentation, pour que *ipso facto* cette donnée n'existe plus.

Si on est arrêté sur le chemin qui monte vers « *le plus grand* » et l'absolu par une sorte d'impuissance de la raison à s'élever plus haut, dès que l'idée de Dieu pénètre dans l'esprit, soit qu'on l'acquière soi-même, soit qu'on la reçoive d'un autre, de bon gré ou à contre-cœur, c'est donc qu'on est vraiment parvenu à cet « *aliquid* » maximum et ultime, car la raison vivante et opérante avec sa puissance et ses limites ne trompe pas, elle, comme un produit de l'imagination.

Il s'ensuit que l'argument d'Anselme offre précisément ce que Gaunilon cherche toujours en vain. La monotonie fatigante de cette recherche doit-elle nous faire oublier la donnée psycho-dynamique ? — *Quod non.*

*B.* Dans son apologie (n° 3 D. 14, 12-32), Anselme répète si clairement les objections, qu'on doit s'étonner que des philosophes distingués de notre temps aussi bien qu'un penseur du XIe siècle ne se soient pas aperçus que le « *cogitari non potest* » dans l'équation d'Anselme, ne vise pas tant le contenu du « *quo majus* » que l'acte vital correspondant de la pensée, en d'autres termes, que l'argument n'est pas, de sa nature, purement ontologique, mais plus encore psychologique « *palam autem jam videtur, quo non valet* (!) *cogitari majus, non posse cogitari non esse...* » (D. 14, 21-22).

2° *A. et B.* Les difficultés de Gaunilon ensuite sont élégamment résolues dans l'*Apologie* n° 7 et 9.

3° *A*. Gaunilon a des tendances au scepticisme. On les retrouve partout. Mais le Glossateur bavarois de l'an 1209 ne sait plus garder son calme, quand Gaunilon va jusqu'à déclarer : « *Cogitare autem me non esse, quam diu esse certissime scio, nescio utrum possim.* » Ne vaut-il pas mieux m'indigner aussi chrétiennement que possible que d'ajouter une syllabe à la dispute ? « Mon cher Gaunilon, qu'avez-vous donc ? Où en êtes-vous donc ? Est-ce que vous vous en tenez aux « *ludibria* « *humana* » de Tacite ou au « πάντα ῥεῖ » d'Héraclite ? Mais ceux là étaient païens tandis que vous êtes moine, chrétien, catholique et scolastique ! — S'il en est ainsi, je comprends pourquoi la confrontation avec le principe d'identité et de contradiction vous contrarie ! »

*B*. Anselme, le maître excellent, s'en étonne aussi naturellement, mais sans s'échauffer comme son disciple, le Glossateur, il se donne tranquillement la peine d'opposer à son adversaire une distinction et de lui faire comprendre encore que de tels doutes ne peuvent être que fictifs.

Ad VII (D. 11, 16-22).

*A*. Le mot final de Gaunilon mérite tout éloge. Il témoigne que le vieux moine de Marmoutiers n'entendait pas poursuivre une pure polémique contre un représentant du monastère du Bec, comme on aurait pu s'y attendre après les mémorables discussions de Bérenger et de Lanfranc. L'ancien trésorier de Tours ne veut que remplir son devoir de chevalier à l'égard de la vérité, qu'il croit en danger et qu'aucun jeune preux ne vient défendre.

Et il faut le redire à son honneur : Gaunilon, l'ancien seigneur de Montigny, après tant de disputes profanes et tant de vicissitudes de la fortune, après avoir, dans un âge avancé, échangé l'épée contre le bréviaire, est seul à s'intéresser d'une manière effective à une nouvelle démonstration de Dieu, quand tout autour de lui, dans les cercles tout désignés pour les luttes de la pensée, semble régner le principe : « *Quieta non movere!* » Par sa controverse avec Anselme, il a contribué à réveiller l'activité spéculative endormie sur ce point.

*B*. Anselme non plus n'est pas insensible ; il remercie et des

louanges et des reproches qu'il estime également dictés par la bienveillance (D. n° 10, p. 20, 13-16).

Ainsi se termina, vers l'an 1075 ou un peu plus tôt, la première controverse sur le fameux argument du *Proslogium* de saint Anselme, amicalement et pacifiquement, comme il convient à deux adversaires de ces temps chevaleresques, où l'on ne reculait pas devant les rudes labeurs du tournoi intellectuel, mais où l'on respectait l'honneur personnel. Hélas ! il n'en fut pas toujours ainsi dans les siècles suivants !

D'après tous nos renseignements, il se passa longtemps, très longtemps, avant que la controverse redevînt actuelle (si ce n'est dans les discussions académiques). Quand cela recommença-t-il au juste ? *Adhuc sub judice lis est.* Il est certain cependant que la seconde phase du débat remonte tout au plus à l'âge d'or de la scolastique.

Comment se fait-il qu'aucune lance ne fut rompue, aucune épée tirée, pendant cent cinquante ans environ, sur cette question ?

On peut répondre : Gaunilon est mort, comme on le sait, peu de temps après la réplique de saint Anselme, et il n'a pas fait école.

Cependant, de son vivant, Gaunilon eut ses partisans, comme saint Anselme l'atteste déjà (D. 15, 33-35) ! Pourquoi donc se taisent-ils complètement après 1075, tout comme Gaunilon lui-même dans sa tombe ?

La réponse la plus simple et la plus naturelle est celle-ci : Anselme n'avait pas seulement déposé les armes, il s'était retiré de la lutte, vainqueur sur toute la ligne (D. n° 10). Personne n'osa contredire, parce que personne ne put l'oser. Le silence séculaire fut la conséquence de cette victoire.

Dr B. F. ADLHOCH, O. S. B.

---

# LES RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI

## DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT ANSELME

---

A l'exception du *De Grammatico,* simple exercice de logique formelle dont le thème est la définition qu'il convient de donner du grammairien, les traités dogmatiques de saint Anselme portent sur des questions de théologie. L'opuscule qui a pour objet la *Vérité,* le moins théologique de tous, l'est encore par certains côtés. Théologien, Anselme expose les dogmes de la foi ; philosophe, écartant de parti-pris tout argument d'autorité, il leur applique un traitement rationnel. Ce maître en l'art des formules expressives, en a trouvé une qui rend admirablement la nature de son dessein et de sa méthode : *fides quærens intellectum,* la foi en quête de l'intelligence. Si le philosophe d'Aoste a voulu procéder et a procédé en réalité comme il l'a fait, c'est qu'il a cru en avoir le droit, et ce droit il le fondait sur la conception qu'il s'était formée des rapports de la raison et de la foi. On se propose d'étudier ici cette conception. Puissent les pages qui vont lui être consacrées, contribuer, en ce neuvième centenaire de sa mort, à honorer l'illustre docteur en qui l'Église vénère un de ses grands saints, et la philosophie salue un des princes de la pensée !

### I

Et d'abord quelle idée saint Anselme nous donne-t-il de la raison et de la foi ?

Par sa théorie de la raison, le docteur du Bec se place au nombre des idéalistes ou intellectualistes, — non pas de ces idéalistes qui réduisent la réalité du monde sensible à celle de

modes du sujet sentant, ni de ces intellectualistes qui négligent ou restreignent outre mesure le rôle du cœur et de la volonté dans l'acquisition du vrai, — mais de ces philosophes aux yeux desquels la raison et les sens sont des facultés radicalement distinctes, parce qu'il y a entre leurs objets, et, en conséquence entre leurs opérations, une essentielle différence. Selon Anselme la connaissance proprement dite est le fruit de la pensée. Or penser, c'est se prononcer sur la vérité, c'est juger — quelle que puisse être d'ailleurs la valeur du jugement porté. Seule l'intelligence juge et, partant, est apte à connaître. Sans doute il arrive à Anselme de dire que (1) sentir est connaître, mais corrigeant aussitôt ce que, si on la prenait à la lettre, cette assertion aurait d'inexact, il ajoute que du moins les sens fournissent une matière à la connaissance. Pareillement lorsqu'il nous parle de (2) la pensée sensible des signes, il faut comprendre la pensée qui s'exerce à propos de la représentation sensible de ces signes. Les sens sont des facultés en quelque sorte extérieures (3), leurs organes répandent, pour ainsi dire, l'âme au dehors, en l'appliquant aux choses corporelles, obscures, dépourvues d'intelligibilité. L'intelligence est une faculté tout intérieure (4) ; c'est en l'âme elle-même que, indépendamment d'organes, elle agit et saisit la vérité. Incapables de (5) juger, les sens sont étrangers à la vérité dans la propre acception du terme : la vérité qu'on est en droit de leur attribuer ne reçoit ce nom que par analogie ; c'est une (6) vérité d'action

(1) Sed si sentire non est nisi cognoscere aut nisi ad cognoscendum. *Proslogion*, VI.

(2) Frequenti namque usu cognoscitur quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quæ sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo, aut eadem signa, quæ foris sensibilia sunt, intra nos sensibiliter cogitando, aut nec sensibilibus his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginationibus vel rationis intellectu pro rerum diversitate, intus in nostra mente dicendo. *Monologion*, IX.

(3) Sensus exterior. *De Veritate*, VI.

(4) Sensus interior. *Ibid.*, VI.

(5) Non mihi videtur hæc veritas vel falsitas in sensibus esse sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. *Ibid.*, VI.

(6) Et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sunt, non culpa sensuum est, qui renuntiant quid possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed judicio animæ putandum est quod non bene discernit quod possint illi aut quid debeant... Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus quidquid

consistant en ce que les sens produisent et fournissent les perceptions qu'ils doivent nécessairement produire et fournir, étant données les conditions dans lesquelles ils opèrent. Et de même qu'ils sont impuissants à appréhender le vrai, ils ne sont pas exposés à se tromper : ils sont seulement des occasions d'erreur pour l'intelligence ignorante ou oublieuse du mécanisme et des circonstances de leur fonctionnement.

L'intellectualisme d'Anselme a deux principaux caractères qu'il importe de noter soigneusement. C'est en premier lieu un idéalisme objectif, qui distingue l'intelligence d'avec ses objets. Si la vérité, ainsi que nous le rappelions à l'instant, a une sorte d'existence intérieure à la raison, cette existence n'empêche en aucune manière que cette vérité ne soit autre que la faculté qui la saisit et, en la saisissant, se l'oppose. Qu'est-ce en effet que la vérité sinon l'être sous sa forme idéale ? Or les idées ne sont pas des déterminations de l'intelligence ; comme les êtres de la nature, ce sont des (1) substances ; mais tandis que ceux-ci sont des substances individuelles, celles-là sont des substances universelles présentant à l'esprit qui les conçoit les essences des choses qu'il pense, les éléments qui en ces choses valent pour des séries indéfinies d'objets semblables. Les substances universelles ne sont pas moins distinctes de l'intelligence que les corps ne sont distincts des sens qui les perçoivent : d'où il suit que ces facultés si différentes quant à la nature de leurs objets, se rapprochent par ce trait — qu'elles possèdent en commun — d'avoir affaire à des termes autres qu'elles-mêmes.

L'idéalisme d'Anselme est en second lieu un idéalisme théologique qui dérive l'intelligence et ses objets d'un principe supérieur à eux, comme il est supérieur à tout, Dieu. On entend bien que la théologie dont il s'agit ici est la théologie rationnelle.

renuntiare videantur, sive ex sua natura hoc faciant, sive ex aliqua alia causa hoc faciant, quid debeant et ideo rectitudinem et veritatem faciunt. Et continetur hæc veritas sub illa veritate quæ est in actione. *Ibid.*, VI.

(1) Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis quæ pluribus substantiis essentialiter communis est ; ut hominem esse communem est singulis hominibus, aut esse individua, quæ universalem essentiam commune habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis ut homines sint... *Monologion*, XXVI. Cf. : Illi itaque nostri temporis dialectici (immo dialecticæ heretici) qui quidem non nisi flatum vocis putant esse universales substantias... *De Incarnatione Verbi*, II.

Les idées ont une première existence en l'Être originel (1). Immanentes au Verbe qui exprime cet Être et qui Lui est identique, elles ont en ce Verbe réalité, vie, vérité substantielles. Dieu les contemple en se contemplant, et connaît ainsi les exemplaires des réalités qu'il crée hors de soi. Toutefois notre intelligence n'atteint pas plus les idées dans leur existence absolue en Dieu, qu'elle n'atteint par elles les choses réelles qui sont des images à leur égard, comme ces modèles sont à leur tour, relativement aux choses, des sortes d'images intelligibles. Pour les saisir de cette façon, il nous faudrait avoir de Dieu une intuition que nous n'avons pas. Soleil intelligible, Dieu (2) habite une lumière inaccessible, qui n'est autre que son Être même. L'éclat de la Substance infinie éblouirait la faible vue de notre intelligence finie : notre esprit serait accablé par son ampleur : il se perdrait en son immensité et en sa profondeur. Dieu est incompréhensible à la raison humaine.

Comment donc connaissons-nous les idées? Il est permis de dire que, si nous concevons les essences, c'est que notre esprit, au moyen de l'abstraction, élimine les déterminations particulières que renferment les représentations des choses réelles. Mais il faut dire aussi, et mieux encore, que nous les voyons à la clarté d'une lumière intelligible, émanée de Dieu. Cette lumière environne notre esprit ; voilà pourquoi l'on dit que Dieu nous environne. Cela signifie simplement que Dieu est la cause qui nous fait voir les idées, en tant qu'il est le foyer d'où rayonne la lumière qui nous les montre. Il serait intéressant d'apprendre d'Anselme en quoi consistent au juste et les

(1) *Monologion*, XXXIII-XXXIV.

(2) Vere Domine hæc es lux inaccessibilis in qua habitas, vere enim non est aliud quod hanc penetret ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc no video quia nimia mihi est, et tamen quiquid video, per illam video : sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere ; non potest intellectus meus ad illam, nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animæ meæ diu intendere illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitale, confunditur capacitate. O sola et beata veritas, quam longe es a me qui tam prope tibi sum ! quam remotus es a conspectu meo qui sic præsens sum conspectui tuo ! Ubique tota præsens es et non te video. In te move or et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me es et circa me es et non te sentio *Proslogion*, XVI-XVII.

Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet. *Ibid.*, XIV.

idées telles que notre raison les aperçoit, et la lumière intelligible qui les éclaire, et le rapport de cette lumière et de ces idées entre elles d'abord, ensuite à Dieu. Puisqu'il n'y a d'intelligible que l'être, la logique semble exiger que la lumière de notre raison étant distincte de Dieu, elle soit la première idée, l'idée objective, indéterminée, universelle d'être ou d'existence, que cette idée se retrouve en toutes les autres comme une matière intelligible dont celles-ci seraient les formes ou spécifications, enfin que cette idée soit une idée divine communiquée à notre esprit. Gardons-nous de prêter à la doctrine d'Anselme des précisions que ne renferment pas les textes dans lesquelles elle nous est parvenue, et qui feraient d'elle comme une ébauche et une anticipation de la théorie rosminienne de la connaissance. Mais peut-être était-il bon de signaler qu'elle s'oriente vers la théorie du philosophe de Rovereto et tend à la rejoindre. Quoi qu'il en soit, retenons que l'idéalisme théologique d'Anselme distingue d'avec Dieu la lumière de notre intelligence, et que, par conséquent, on aurait tort de le confondre avec l'ontologisme, selon lequel ils sont identiques.

De tout ce qui précède, il résulte que l'intelligence elle-même est une puissance subjective, une faculté de l'âme, que notre esprit l'acquiert, lorsque Dieu, l'admettant à la participation de la lumière intelligible, lui fournit le moyen de connaître les idées et, par les idées, les choses.

En résumé saint Anselme professe la célèbre théorie de l'illumination. Il l'a reçue de son maître Augustin, qui l'avait empruntée des néo-platoniciens, lesquels, à leur tour, en avaient demandé le germe à Platon. En l'adoptant, le docteur d'Aoste continue la tradition de cette noble philosophie qui, bien éloignée de chercher dans la pensée humaine on ne sait quel extrait ou quel reflet de la sensation, elle-même extrait ou reflet de la matière du cerveau, ou — chose non moins incompréhensible — de définir les principes qui la règlent des expressions nécessaires de la substance, pourtant contingente, de notre âme, nous montre la flamme de notre raison s'allumant au foyer divin de l'Être universel lequel, s'il s'appelle Amour, s'appelle aussi Intelligence.

De (1) même que l'espérance, la foi porte sur ce que nous ne voyons pas. Semblable en cela à celui de la raison, son contenu est composé de vérités qui, précisément parce qu'elles sont des vérités, possèdent cette objectivité en vertu de laquelle l'intelligible se distingue de l'intelligence qui en a la représentation. Mais outre cette objectivité qu'elles ont en partage avec les vérités de la raison, les vérités de la foi en ont une seconde qui leur est propre. Les vérités de la raison sont immanentes à cette faculté : celle-ci les porte en soi, leur est naturellement unie ; pour les connaître elle n'a besoin d'aucune révélation extérieure. La réflexion suffit à lui en faire prendre conscience. Au contraire les vérités de la foi ont une objectivité extérieure : elles nous viennent du dehors ; nous ne pouvons les connaître que si elles nous sont enseignées, et le principe de cet enseignement est la révélation. Un texte de saint Paul fournit à Anselme l'énoncé de cette thèse essentielle au christianisme et, par suite, capitale dans la théorie du saint docteur ; une image que ce texte renferme lui suggère le commentaire qu'il en a donné : « Il faut qu'on le sache, la terre produit en abondance des herbes, des arbres qui ne servent point à l'alimentation de la nature humaine et même sont capables de la détruire, sans qu'aucun homme

(1) Sciendum quia sicut terra innumerabiles herbas et arbores sine quibus humana natura alitur aut etiam quibus perimitur, sine omni hominis cura profert, illa vero quæ nobis ad vitam nutriendam maxime sunt necessaria non sine magno labore atque cultore nec absque seminibus, ita corda humana sine doctrina, sine studio, sponte quasi germinant cogitationes et voluntates nihil utiles saluti, aut etiam noxias, illas vero sineq uibus ad salutem animæ non proficiunt, nequaquam sine generis sui semine et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei vocat Apostolus. Est autem semen hujus agriculturæ verbum Dei...

Cum enim præmisisset Apostolus : Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit, subjunxit : quomodo invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei quem non audierunt ? Quomodo audient sine prædicante ? Quomodo vero prædicabunt nisi mittantur ? Et paulo post : Ergo fides ex auditu, auditus vero per Verbum Dei... Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit frumentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultore et seminibus, ita sine humana doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum, nec non et evangelistarum fecunda salutaribus seminibus. Unde accepimus quidquid salubriter in agricultura Dei ad alimentum animarum servamus, sicut non nisi de primis terræ seminibus habemus quod ad nutrimentum corporum propagamus, siquidem nihil utile ad salutem spiritualem prædicamus, quod sacra Scriptura, sancti Spiritus miraculo fecundata, non protulerit aut intra se non contineat. *De Concordia prædestinationis*, quæstio III, IV.

prenne la peine de les faire pousser : quant aux plantes les plus nécessaires à notre nourriture, il faut pour les obtenir beaucoup de travail, l'intervention d'un cultivateur, des semences : pareillement le cœur de l'homme, indépendamment de la science, de l'étude, en vertu, pour ainsi dire, de sa spontanéité, fait germer des pensées, des résolutions qui ne sont d'aucune utilité relativement au salut ou y mettent obstacle ; mais pour ces pensées et ces résolutions, faute desquelles les âmes n'avancent en rien leur salut, ces âmes ne sauraient en aucune manière les concevoir, les faire pousser si elles n'en avaient reçu les germes, et si ces germes, avec leur nature propre, ne sont les objets d'une laborieuse culture. Voilà pourquoi les hommes qui bénéficient de cette culture sont appelés par l'apôtre *le champ que Dieu cultive*... La semence qui fructifie grâce à cette culture est la parole de Dieu. La parole de Dieu est la semence de la volonté droite. Or personne ne peut former une telle volonté s'il ignore ce qu'il doit croire. Aussi l'apôtre, après avoir dit : Quiconque aura invoqué le nom du Seigneur sera sauvé, ajoute-t-il : Comment invoqueront-ils Celui en qui ils n'ont pas eu foi ? Ou comment croiront-ils Celui qu'ils n'ont pas entendu ? Comment entendront-ils, si nul ne les prêche ? Y aura-t-il des prédicateurs s'ils ne reçoivent pas mission de prêcher ?.. Et un peu plus loin : La foi commence donc par l'ouïe. Or l'audition implique la parole de Dieu, la parole de ceux qui prêchent le Christ. Les prédicateurs ne prêchent que parce qu'ils sont envoyés. De même qu'à l'origine, Dieu, par un miracle, a créé le froment et les autres plantes qui naissent du sol pour la nourriture des hommes, sans cultivateur et sans semences, de même, d'une façon merveilleuse, il a, sans le concours de la science humaine, rendu les cœurs des prophètes, des apôtres, des évangélistes féconds en semences de salut. C'est d'eux que nous avons reçu tout ce que, dans le champ que Dieu cultive, nous conservons afin d'alimenter les âmes, tout de même que nous devons aux premières semences dont fut fécondée la terre, ce que nous faisons servir à la nourriture de nos corps : car nous ne prêchons rien d'utile au salut de l'âme que les Saintes Écritures, fécondées par l'opération miraculeuse de l'Esprit saint, n'aient produit ou ne renferment en elles. » Ainsi les vérités de la foi ont en propre l'objectivité de la révélation et de la tradition.

Pas plus que le contenu de la raison n'est la raison, le contenu de la foi n'est la foi : Si la foi n'est pas comme la raison une faculté de l'âme, comme la raison, du moins, elle est une des sources de sa vie, car elle est le principe d'une de ses activités, la plus haute, — l'activité surnaturelle où la moralité s'épanouit en sa forme excellente par une plus intime et plus pleine participation de Dieu. La (1) formation de la foi requiert des conditions résultant du jeu de facultés naturelles. Elle suppose l'ouïe — *fides ex auditu* — à laquelle est due la perception des mots qui servent de véhicule aux vérités révélées. Elle suppose l'intelligence qui conçoit la signification des mots, non pas seulement le sens qu'ils ont en tant que mots, mais encore et surtout la signification que prend leur assemblage pour l'âme droite en laquelle opère la faculté qui saisit la vérité, car toute interprétation de ce genre, qu'elle soit provoquée par l'audition, la lecture, la réflexion personnelle, la science ou de n'importe quelle autre manière est une semence de vouloir droit; attendu qu'on ne peut vouloir ce qu'on n'a pas auparavant conçu en son cœur. Or vouloir croire ce que l'on doit croire est un vouloir droit, lequel est impossible tant qu'on n'est pas instruit de ce qu'il faut croire. Notons ici que saint Anselme ne traite nulle part de l'examen des motifs de crédibilité des vérités de la foi : il se borne, comme on l'a vu dans le texte rapporté tout à l'heure à mentionner le miracle de la révélation et de l'inspiration des

(1) Est autem semen hujus agriculturæ verbum Dei, immo non verbum sed sensus qui percipitur per verbum. Vox namque sine sensu nihil constituit in corde. Nec solum sensus verbi, sed omnis sensus vel intellectus rectitudinis quem meus humana sive per auditum sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semen recte volendi dicetur. Nullus namque velle potest quod prius corde non concipit, velle autem credere quod est credendum est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle si nescit quid credendum est. Ergo fides ex auditu, auditus vero per verbum Christi : Quod autem dicat fidem ex auditu intelligendumest quia fides est ex hoc quod concipit meus per auditum, neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides nequit esse sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides, quia credit quod audit. Auditus autem est per verbum, hoc est per verbum prædicantium Christum. Prædicantes vero non sunt nisi mittantur, sed quod mittantur gratia est; quapropter et prædicatio gratia est, quia gratia est quod descendit ex gratia, et auditus est gratia, et intellectus est gratia, et rectitudo volendi gratia est. Verum missio, prædicatio, auditus, intellectus, nihil sunt, nisi voluntas velit quod mens intelligit, quod facere nequit nisi accepta rectitudine volendi. Recte namque vult cum vult quod debet, ita quod mens ex auditu verbi concipit est prædicantis, et rectitudo est incrementum quod Deus dat, sine quo neque qui plantat neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat, Deus. *De Concordia prædestinationis*, quæstio III-IV.

prophètes, des apôtres et des évangélistes. — Elle suppose enfin ce droit vouloir dont il vient d'être parlé. Mais au-dessus de ces conditions, leur donnant et l'existence et l'efficace est la cause réelle de la foi, la grâce. Si des prédicateurs ont mission d'enseigner c'est l'effet de la grâce. La prédication est grâce, car ce qui descend de la grâce est grâce. Grâce encore et l'audition et l'intelligence de la parole et la rectitude du vouloir. En la rectitude consiste l'accroissement, cet accroissement que donne « non celui qui plante ou arrose », mais Dieu.

## II

C'est à son objectivité que la vérité doit d'être la vérité : c'est d'elle aussi qu'elle tient son autorité. A ce point de vue absolument abstrait et général, aucune différence n'apparaît entre les vérités ; toutes ont un droit égal à l'hommage de notre pensée. Mais parce que, suivant qu'elles appartiennent à l'ordre naturel ou surnaturel, les vérités ont, s'il est permis d'employer ce langage, des titres divers à faire valoir, — dans le premier cas leur évidence, dans le second la garantie de la parole de Dieu, — parce que, d'autre part, en se subjectivant dans notre âme, les vérités communiquent aux puissances qu'elles y suscitent l'autorité qui leur est propre, il y a lieu de distinguer l'autorité de la raison et l'autorité de la foi. Saint Anselme ne refuse pas plus de reconnaître celle-là qu'il n'hésite à s'incliner devant celle-ci.

Ce n'est pas par une induction sujette à discussion, mais sur le témoignage d'une déclaration expresse, exempte d'ambiguïté, énoncée sans aucune réserve, que nous attribuons au philosophe d'Aoste la reconnaissance de l'autorité de la raison (1). La raison, lisons-nous, dans un passage du *De Incarnatione Verbi,* est la faculté principale de l'homme ; elle doit être le juge de tout ce qui est en l'homme. Si saint Anselme avait écrit de nos jours, il eût vraisemblablement pris soin d'explorer le domaine

(1) Ratio quæ princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine. *De Incartione Verbi,* II.

de la raison, ou, tout au moins, d'en indiquer les grandes divisions. A cette puissance maîtresse, il n'eût pas manqué d'abandonner la science positive, la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, la morale, l'art, les techniques qui exploitent et appliquent les résultats des sciences spéciales. Tout cela est implicitement compris dans la formule que nous venons de rapporter. C'est pour avoir négligé cette déclaration catégorique et appliqué à la vérité en général ce qu'il dit uniquement des vérités religieuses, que certains ont imaginé de ranger Anselme parmi les adeptes du fidéisme, de cette doctrine d'après laquelle le fondement de toute certitude est la foi. La méprise est incontestable, et le contresens devait être dénoncé.

Nous accusera-t-on de remplacer une erreur par un paradoxe, si nous disons qu'au lieu de voir dans saint Anselme un philosophe qui dépouille la raison de son autorité légitime, il y a bien plutôt lieu de se demander s'il n'a pas, au contraire, exagéré l'efficace naturelle de cette faculté? La question, qui peut sembler étonnante au premier abord, cessera de le paraître, dès que l'on saura que nous la posons à propos de l'argument ontologique. Notre intention n'est pas de soumettre ici à une discussion approfondie cette preuve célèbre, en vue de trouver une réponse positive à la question que nous venons de soulever. Nous voulons uniquement, — car l'éclaircissement de ce point relève de notre étude, — rechercher quel genre d'activité saint Anselme devait accorder à la raison le droit d'exercer, pour être fondé à admettre la validité du raisonnement qu'il a inventé. — L'existence de Dieu est une vérité à la fois naturelle et révélée. Quiconque estime que les principes de notre raison ont une valeur objective et absolue, est par là même amené à juger cette faculté apte à établir la réalité de l'Être souverain. La plupart des métaphysiciens dogmatiques croient qu'en effet la raison est à même d'en fournir la démonstration, à une condition toutefois, c'est que, s'appuyant sur des données de fait et les traitant comme telles, elle remonte à la cause transcendante qui seule peut en rendre compte, en d'autres termes, ils imposent à la raison une procédure *a posteriori*. Au contraire (1), l'argu-

(1) *Proslogion*, VI.

ment ontologique consiste à prouver Dieu *a priori*, en prenant comme base d'argumentation l'idée même que nous avons de lui... Notre raison conçoit Dieu comme l'Être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand : *ens quo majus cogitari nequit*. Or cette même raison conçoit un Être dont la non-existence est inconcevable ; cet Être est supérieur évidemment à tout être dont on peut penser qu'il n'existe pas. Cet Être est donc Dieu, autrement il y aurait un Être supérieur à celui que l'on conçoit comme le plus grand, ce qui serait absurde. Donc Dieu existe. Mais l'impie nie Dieu. Puisqu'il nie Dieu il en a l'idée : mais puisqu'il en a l'idée, il le pense nécessairement comme l'Être supérieur à tout être, et par conséquent comme l'Être dont la non-existence est inconcevable, donc encore, comme existant. L'impie est, par conséquent, en contradiction avec lui-même : c'est un insensé. Un moine de l'abbaye de Marmoutiers, Gaunilon, en qui, de son vivant, Anselme rencontra un adversaire, et après lui, avec plus de netteté, Kant et ceux qui ont accepté ses objections, interprètent l'argument d'Anselme comme un raisonnement essentiellement et exclusivement analytique, logique, ressortissant à la raison qui se borne à appliquer à des concepts préalablement formés le principe de contradiction. De ce point de vue, ils n'ont pas de peine à montrer que l'argument est sophistique. Leur critique, devenue classique, peut se résumer ainsi : Il n'est pas douteux que l'idée de Dieu est l'idée de l'Être possédant le maximum, la perfection de l'être, et par conséquent l'idée de l'Être existant par soi ou mieux de soi. Mais il ne suit nullement de là qu'il suffise d'avoir cette idée pour être autorisé à conclure que cet Être existe. En effet, admettre que dans l'idée de Dieu est incluse celle d'existence par soi, c'est admettre simplement que *si* Dieu existe, il existe en vertu de la nécessité de son essence. Mais Dieu existe-t-il ? La question reste entière. L'argument à l'aide duquel on prétend passer logiquement de l'*idée* à la *réalité* de Dieu, revient ou à l'*ignorance* du sujet si, oubliant que l'existence à démontrer est une existence objective, on croit l'avoir prouvée grâce à une analyse qui de l'idée de Dieu extrait l'idée d'existence, c'est-à-dire une existence toute subjective, — ou à la *pétition de principe* si, oubliant qu'il s'agit de légitimer le passage de

l'idée à l'Être, on le tient pour légitime par cela seul qu'on l'effectue.

Cette réfutation, inattaquable une fois admise l'interprétation analytique de l'argument, doit paraître infirme. si l'on juge que cette interprétation est erronée. L'est-elle? On ne saurait contester qu'Anselme n'ait attribué à son argument une signification logique, puisque son dessein est de mettre l'athée en demeure d'opter entre l'une ou l'autre de ces deux alternatives, ou se contredire ou affirmer l'existence de Dieu. Et cependant, il s'est toujours refusé à confesser que son argument fût sophistique. A Gaunilon qui lui oppose qu'un raisonnement analogue au sien, une île perdue parmi les Iles Fortunées, étant préalablement conçue comme la plus belle des îles, prouverait tout aussi bien l'existence de cette île — laquelle en effet ne pourrait être la plus belle des îles qu'à la condition d'exister, — répond qu'il y a une différence essentielle entre ce concept de la plus belle des îles ou de tout autre objet qualifié de la même manière et l'idée de Dieu. Si cette différence est réelle, elle ne peut être que la suivante. L'idée de Dieu est une idée à part, unique, privilégiée, elle résulte de la *synthèse* que notre raison effectue nécessairement et légitimement en unissant les deux idées de perfection et d'existence objective : et ce qui rend objective, cette synthèse c'est que la raison aperçoit le droit du Parfait à exister, la convenance à la fois logique, ontologique, esthétique, morale, qu'il y a à ce que le Parfait soit infiniment plus qu'un objet purement idéal pour une intelligence distincte de Lui et finie comme l'intelligence humaine, à ce qu'Il existe enfin en soi et pour soi, à titre de Dieu réel, de Dieu vivant. L'essence divine se pose elle-même en vertu du dynamisme interne de l'acte éternel dans lequel elle s'identifie à l'existence. En opérant *a priori* la liaison des concepts de Parfait et d'existence, notre raison, par une procédure unique, privilégiée comme l'Être qu'elle affirme, imite, si on l'ose dire, ce dynamisme interne, pour autant que l'ordre des idées peut imiter l'ordre des réalités, et qu'une pensée bornée comme la nôtre peut entrevoir le secret de l'Absolu ! Mais cette liaison, la raison ne peut pas ne pas l'effectuer, et une fois qu'elle l'a faite elle n'est plus libre de séparer les éléments qu'elle a réunis.

Le théiste l'effectue et la maintient : il est d'accord avec lui-même : l'athée l'effectue puis la brise, il se contredit et se condamne lui-même.

Ainsi interprété, l'argument ontologique implique une synthèse et une analyse, mais c'est la synthèse qui en constitue l'originalité, car l'analyse n'a d'autre rôle que d'y mettre en relief le résultat de la synthèse. C'est donc du cas que l'on fait de cette synthèse que dépend le jugement que l'on portera sur l'argument ontologique. Selon que l'on accorde ou que l'on refuse à la raison le droit d'opérer *a priori* la liaison des concepts de parfait et d'existence, on verra en cette preuve ou un grossier sophisme ou une démonstration concluante. Le philosophe qui définissait la vérité (1), la rectitude des choses, que seule l'intelligence saisit, ne pouvait, à notre avis, dénier ce droit à notre raison. Il devait lui paraître, non seulement que la première vérité de l'ordre ontologique fût la convenance suprême qui exige que l'existence soit jointe à l'essence du parfait, ou mieux, ne fasse qu'un avec elle, dans une identité transcendante, mais encore que notre pensée, faite pour percevoir la rectitude des choses eût le droit d'affirmer *a priori* cette première rectitude. Le malheur est que, faute d'une connaissance assez complète du mécanisme de la pensée, l'auteur du Proslogion et de la réponse à Gaunilon, n'ait pas su caractériser l'activité intellectuelle que la preuve ontologique suppose, et qu'il ait donné à celle-ci l'apparence d'une argumentation purement logique et analytique.

Il était nécessaire, et d'ailleurs facile, d'établir que saint Anselme a reconnu l'autorité de la raison. On n'attend pas de nous une démonstration analogue au sujet de l'autorité de la foi. Nous voulons seulement signaler la forme qu'il donne à l'affirmation de cette dernière. — Éclose en l'âme du chrétien, la foi y introduit avec elle le droit qu'elle a de s'exercer, de croître selon les exigences de sa nature. Le chrétien lui appartient, non plus seulement de droit et en principe, mais en fait. Il ne saurait légitimement renoncer à vivre d'elle, la détruire. Et puisque le chrétien est membre de l'Église et que le gouverne-

(1) *De Veritate*, II.

ment de l'Église est chargé sur terre de l'administration de l'ordre surnaturel, l'autorité de la foi sur le chrétien se confond pratiquement avec celle de l'Église sur lui. Aussi est-ce sous la forme d'une thèse que nous qualifions de juridique, voulant dire par là qu'elle énonce un principe de droit positif au point de vue de l'Église considérée comme société, qu'Anselme proclame l'autorité de la foi. Cette thèse est formulée dans une lettre que le saint docteur, encore abbé du Bec, écrit à Falcon (1), évêque de Beauvais, à l'occasion du scandale qu'avaient causé certaines propositions attribuées à Roscelin et du concile de Reims où devait se régler l'affaire de ce philosophe. La voici rétablie dans son intégrité, selon l'esprit du texte où elle se trouve condensée. L'Église est la société religieuse, des âmes qui vont à Dieu par le Christ, société idéale, mystique, dont la vie véritable est tout intérieure, mais société réelle aussi, extérieure, visible, ayant son organisation, sa hiérarchie ses rites, ses lois. Parmi ces lois, il en est une qui s'adresse particulièrement à l'intelligence des fidèles, et leur enjoint d'adhérer sans réserve au corps des dogmes qui composent le symbole de la foi. Quiconque a été baptisé et instruit parmi les chrétiens doit croire tout ce que l'Église enseigne. Caution de sa foi a été donnée pour lui au jour de son baptême. Il y aurait illogisme de sa part à prétendre jouir de l'honneur du nom de chrétien et à refuser de se soumettre à la doctrine de l'Église. Celle-ci n'a pas à donner à ses membres les raisons de ce qu'elle définit, lorsqu'elle exerce son ministère infaillible Si quelqu'un d'entre eux avance quelque proposition contraire à un article de foi, l'Église n'a pas non plus à lui demander sur quoi il fonde son opinion. Elle a le droit de la condamner sans explication, cette condamnation doit suffire à la lui faire rétracter. On dit que Roscelin a soutenu que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont dans la Trinité trois personnes distinctes comme le seraient trois entités, trois dieux. Le vénérable arche-

(1) Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est : nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda, aut nostræ veritatis illi est exhibenda si mox ut ejus perfidia absque dubietate innotuerit aut anathematizet venenum quod proferendo evomuit, aut anathematizetur ab omnibus catholicis, nisi resipuerit. *Epistola ad Falconem*, II, *Epistola*, 61.

vêque de Reims a pris l'initiative de réunir un concile où doit comparaître l'hérétique. Que les Pères de ce concile se gardent bien de discuter avec lui. Il faut que Roscelin anathématise l'erreur que sa bouche a vomie, ou qu'il soit lui-même frappé d'anathème.

## III

Dans le texte même où il affirme ainsi l'autorité de la foi, saint Anselme affirme en outre l'hégémonie de celle-ci sur la raison, qu'il nous montre en conflit avec elle. C'est, en effet, la subordination de la raison à la foi qui s'offre la première à la pensée, lorsque, cherchant quelles doivent être les relations des deux puissances, elle tient compte de la différence des situations dans lesquelles l'une et l'autre se trouvent en ce qui concerne les vérités dont elles ont à vivre. Si la raison et la foi sont toutes deux autonomes, si elles viennent également de Dieu, il s'en faut de beaucoup qu'elles aient à cet égard le même avantage. Tandis que la foi a à son service l'Église, instituée par son auteur même, pour être l'interprète officiel et infaillible de la révélation et qu'elle est certaine, en l'écoutant, d'être préservée de l'erreur, faute d'un porte-parole qualifié qui se prononce sans appel en son nom, la raison reste exposée à tous les égarements dans lesquels l'usage, ou plutôt l'abus individuel de ses principes, peut entraîner des esprits sujets à se tromper. Comme la vérité est toujours en accord avec la vérité, le devoir du chrétien est dès lors tout tracé (1) : « Il recevra tout ce qui est clairement démontré et que la sainte Écriture ne contredit pas, car de même que celle-ci ne s'oppose à aucune vérité, elle ne favorise aucune erreur, et dès l'instant qu'elle ne nie pas les affirmations de la raison, elle les soutient de son

(1) Si autem aperta ratione colligitur et illi (scriptura) ex nulla parte contradicit, quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet et falsitati, hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis nostra ratio videatur impugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritate continet cum illa aut aperte affirmat aut nullatenus negat. *De Concordia præscientiæ et prædestinationis*, questio. III, IV.

autorité. Mais si l'Écriture répugne ouvertement à notre sentiment, quelque inexpugnables que paraissent nos raisons, il faut les croire dépourvues de vérité. » La raison qui adopte cette attitude semble abdiquer son autonomie : en réalité elle ne fait que rentrer dans les justes limites de son droit; au lieu de se perdre, elle se retrouve, sa subordination est toute à son bénéfice, car, en soumettant ses résultats au contrôle de la foi, elle gagne de voir confirmer ceux qui sont valables et de se débarrasser de ceux qui sont illégitimes. La raison qui accepte l'hégémonie de la foi, est une raison qui use raisonnablement d'elle-même.

Si l'on veut définir le rapport normal de la raison et de la foi en faisant abstraction des conflits qui les mettent aux prises et des causes qui rendent ces conflits toujours possibles, on le conçoit comme un rapport de hiérarchie et d'harmonie dans l'indépendance mutuelle de deux puissances dont l'une est destinée à compléter l'autre, en se superposant simplement à elle : un rapport de hiérarchie : car la foi, née de la grâce, nous élève à une vie supérieure à celle de la nature selon la seule raison, et, remédiant à l'insuffisance de cette dernière, nous conduit au salut; un rapport d'harmonie, car la foi, au lieu de détruire la raison se superpose à elle; un rapport qui laisse à la raison et à la foi leur indépendance ; car chacune garde l'autorité à laquelle elle a droit. Faut-il en rester là ? Non, une relation intime peut et doit être nouée entre la foi et la raison. Il est vrai que la raison ne crée pas la foi, il est vrai aussi que la foi ne crée pas la raison, puisqu'elle la suppose parmi ses conditions antécédentes, mais si elle ne la produit pas, du moins est-elle à même de la fortifier, de la développer, de l'étendre, d'évertuer en elle, relativement aux vérités spécifiquement religieuses, une capacité de compréhension qui, sans son concours et son secours, resterait à jamais latente, virtuelle, inemployée. La nature des vérités divines est telle que pour être en état de bien les entendre, — dans la mesure, qu'il reste à déterminer où l'esprit humain peut espérer le faire ici-bas, — il faut commencer par les croire. Cela même est une vérité de foi que Dieu nous a révélée, quand, parlant par la bouche d'Isaïe, il nous dit : Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas.

L'Écriture nous fournit elle-même l'explication de cet oracle : elle est à la fois psychologique et morale. — L'explication qu'elle nous en donne est psychologique. — Notre raison est naturellement curieuse du vrai. Avide de le connaître, elle s'élance à sa poursuite ; parce que les résultats auxquels elle aboutit sont les fruits de ses efforts, elle est portée à les tenir pour légitimes. Fière de sa sagesse, elle devient aisément présomptueuse ; dans sa superbe insensée, oubliant les limites trop réelles de ses forces, elle en vient à juger impossible en soi tout ce qui la dépasse, tout ce que, réduite à ses seules lumières, elle est incapable de comprendre. Dans cette disposition, elle repousse les vérités révélées qui sont des mystères (1).

(1) Sed priusquam de quæstione disseram, aliquid præmittam ad compescendam eorum præsumptionem, qui nefanda temeritate, audent disputare contra aliquid eorum quæ fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia judicant nullatenus posse esse quid nequeunt intelligere quam humili sapientia fateantur esse multa quæ ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe christianus debet disputare quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur quomodo non sit : sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest quærere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat. Si non potest, non immittat cornua ad ventilandum sed submittat caput ad venerandum. Citius enim in se potest confidens humana sapientia impengendo cornua sibi evellere quam vi-nitendo petram hanc evellere. Solent enim quidam, quum cœperint quasi cornua confidentis sibi scienciæ producere, nescientes quod si quis æstimat se scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, præsumendo in altissimas fidei quæstiones assurgere. Unde fit ut dum ad illa quæ prius fidei scalam exigunt sicut scriptum est : nisi credideritis non intelligetis præpostere prius per intellectum conantur ascendere in multimodos errores perintellectus defectum cogantur descendere. Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem, velut vespertiliones et noctuæ, non nisi in nocte cœlum videntes, de meridiani solis radiis disceptant contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo mundandum est cor, sicut dicitur de Deo : fide mundans corda eorum, et prius præceptorum Domini custodia illuminandi sunt oculi ; quia præceptum Domini lucidum, illuminans oculos et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli ut discamus sapientiam quam dat testimonium Dei fidele, sapientiam præstans parvulis. Unde Dominus : Confiteor tibi, Domine, pater cœli et terræ, quia abscondisti hæc sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Prius inquam, ea quæ carnis sunt postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus, nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur : Animalis homo non percepitea quæ sunt spiritus Dei, qui vero spiritu facta carnis mortificat, spiritualis efficitur de quo legitur : quia spiritualis omnia judicat et ipse a nemine judicatur. Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur sacra scriptura ex his quæ per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea quæ per intellectum satiant : frustra quippe conatur dicere ; super omnes docentes me

Les esprits en qui la raison se comporte ainsi sont comparables à de jeunes taureaux. Ils essaient les cornes naissantes de leur sagesse pleine de suffisance, contre les données de la révélation. Vain et puéril effort ! Ils réussissent bien à briser ces cornes, mais non à ébranler ces vérités. On les assimilera encore très justement à de jeunes oiseaux : avant que leur aient poussé les ailes de la vie spirituelle, ils tentent de s'élever jusqu'aux questions les plus ardues qui se posent au sujet des dogmes. Donnons-leur les noms qui leur conviennent, ce sont des chauves-souris, des chouettes, qu'ils ne peuvent regarder le ciel que pendant la nuit, et qui ont néanmoins l'audace de disputer des rayons du soleil à son midi, avec les aigles dont la vue est assez forte pour se fixer sur l'astre du jour ? Mais écartons toute figure. Ceux dont il s'agit, à cause de leur présomption même, se mettent dans l'impossibilité d'entendre les vérités religieuses ; la première condition pour cela serait de les retenir, et ils les lâchent ! Au contraire, la foi vivante, qui trouve consistance et fermeté dans sa vie même, par son adhésion aux données de la révélation, maintient devant l'esprit du croyant les objets intelligibles dont il est en droit de se promettre une plus complète intelligence. — Comme toutes les vérités, celles de la foi sont lumière : mais cette lumière est particulièrement subtile : les yeux de la raison ne peuvent la percevoir que s'ils sont purs. Or, ce qui peut les offusquer et leur ôter de leur pureté, ce sont les vapeurs qu'engendrent les passions mauvaises. La foi, la foi humble et soumise, en disposant la volonté à la pratique de la loi de Dieu, empêche ces vapeurs de se former, ou les dissipe. Il est donc exact de dire qu'elle éclaire l'intelligence, puisqu'elle la

intellexi, qui proferre non audet quia testimonia tua meditatio mea est. Et mendaciter pronuntiat super senes intellexi cui non est familiare quod sequitur : quia mandata tua quæsivi. Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit non intelligit ; nam qui non crediderit non experietur et qui expertus non fuerit non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia, et non solum ad intelligendum altissima prohibetur mens ascendere sine vitæ et mandatorum Domini obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia. Sic enim de quibusdam Apostolis : Cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. *De Incarnatione Verbi*, II.

rend sensible à la lumière des vérités révélées. C'est ce que l'Écriture déclare lorsqu'elle nous dit que les préceptes du Seigneur sont lumineux. — Les vérités de la foi rendent possible pour l'âme une activité supérieure, l'activité surnaturelle ; qui les croit en vit; qui en vit a l'expérience de leur vertu vivifiante. Or, l'expérience vaut mieux que le témoignage, et la connaissance qu'elle nous procure l'emporte sur la connaissance que celui-ci nous fournit. Sans doute, l'expérience dont il s'agit ne portant que sur l'efficace des dogmes ne prouve leur valeur qu'à titre de vérités pratiques ; mais elle aide la raison à les entendre en tant que vérités spéculatives ; c'est pourquoi, alors que l'orgueil de l'impie le met hors d'état de comprendre les dogmes, la soumission du chrétien docile réalise à son profit la condition de leur intelligence. C'est contre tout droit que le premier prétend s'approprier la parole de l'Écriture : J'ai compris plus que tous mes maîtres, lui qui n'ose pas ajouter : O Dieu, tes témoignages ont été l'objet de ma méditation. Il ment, s'il affirme que sa sagesse est supérieure a celle des vieillards, parce qu'il ne peut pas dire : J'ai cherché tes préceptes, ô Seigneur ! C'est un homme charnel, un homme qui ne pense que selon la nature; il n'entend que les choses de la chair, son âme est fermée aux choses qui sont de l'esprit de Dieu. Le chrétien est un homme spirituel, surnaturel, c'est de lui qu'ilest dit qu'il juge tout et que personne ne le juge. — L'explication de la sentence inspirée est ensuite morale. Il arrive qu'après avoir été accordée, l'intelligence des vérités divines se perd et que la foi même périt, parce que l'on a négligé la bonne conscience. C'est ce que l'apôtre affirme de ceux dont il nous a dit qu'après avoir connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces, et qu'en conséquence leurs pensées sont devenues inconsistantes et leur cœur s'est obscurci ; n'est-ce pas nous dire que l'intelligence des mystères est une récompense accordée à l'humilité de la foi ?

Loin de la gêner, la foi sert la raison, puisque c'est seulement grâce à son secours que celle-ci peut aller jusqu'au bout d'elle-même dans la compréhension des dogmes. En la prenant à son service, elle se met pour ainsi dire au sien. Qu'on (1)

(1) Quamvis post Apostolos Sancti Patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostræ ratione dicunt ad confutandam insipientiam et frangendam duritiam

n'accuse donc pas de témérité le chrétien, — quel qu'il soit — qui cherche à comprendre ce qu'il croit. En l'avertissant que la foi est la condition de cette compréhension, Dieu lui-même l'invite à se la procurer, disons mieux, il l'y oblige. Méditer les vérités surnaturelles est pour le chrétien en même temps un droit et un devoir, et abdiquer ce droit c'est violer ce devoir (1). « De même que l'ordre régulier exige que notre esprit adhère à la révélation divine, malgré la profondeur des mystères où, réduit à lui-même, il ne pourrait que s'égarer, avant de la discuter par la raison, de même nous nous rendrions coupables de négligence si, après nous être confirmés en notre foi, nous ne nous appliquions à en comprendre les données. Qu'on n'objecte pas que cela est vrai en principe, mais que tout ce qu'il est possible de comprendre dans les mystères ayant été pénétré, les recherches seraient désormais inutiles. Penser ainsi ce serait oublier que, d'une part, l'intelligibilité des mystères est infinie, et, d'autre part, que les résultats du travail des hommes sont toujours limités. Brefs sont les jours qui composent la vie humaine ! Depuis les Apôtres, les Pères, les Docteurs ont beaucoup dit, mais ils n'ont pas dit tout ce qu'ils auraient dit si leur existence eût été plus longue. Si vaste, si profonde est la rationalité des enseignements de la foi, que l'esprit d'aucun mortel ne peut se flatter de l'épuiser et de l'exprimer. Et Dieu qui a promis d'être avec son Église jusqu'à la consommation des siècles, et ne cesse de dispenser aux fidèles les trésors de sa grâce, ne cesse pas non plus de leur verser la lumière qui leur rend plus facile l'intelligence de sa parole.

Que la raison applique donc aux dogmes un traitement ration-

infidelium, et ad pascendum eos qui, jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione (quam post ejus certitudinem debemus esurire) delectantur : ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus, nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerint exercere, nam et illi, quia breves dies homines sunt, non omnia quæ possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt, et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est ut a mortalibus nequeat hauriri, et Deus in Ecclesia sua cumque esse usque ad consummationem seculi promittit dona gratiæ suæ non desinit impartiri. Et ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit : nisi credideritis non intelligetis, aperte monet intentionem ad intellectum ostendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. *Cur Deus Homo,* I, II.

(1) Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianæ fidei credamus prius quam ea præsumamus ratione discutere, ita negligentiæ mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. *Ibid.*, I, II.

nel, mais qu'en cela elle procède comme il convient. Il faut d'abord qu'elle oriente ses investigations vers le but auquel elles doivent tendre (1). En tant qu'ils cherchent à comprendre les vérités surnaturelles, l'incrédule et le croyant cherchent la même chose. Mais quelle différence dans la fin qu'ils visent ! Tandis que l'incrédule veut comprendre pour croire — ce qui fait précisément qu'il ne comprend pas, — le chrétien a commencé par croire et s'est mis de la sorte en état d'entendre. Il sait en effet que l'acte de foi consiste essentiellement en une libre adhésion de l'âme à la parole de Dieu, avec le concours de la grâce, et que cet acte cesserait d'être lui-même, s'il devenait la conclusion d'une argumentation dialectique. Et de même qu'il se soumet à l'autorité de Dieu sans entendre, ce n'est pas davantage afin (2) de confirmer sa foi qu'il s'efforce de développer en lui l'intelligence de ses objets. Une telle confirmation reviendrait à une production de la foi, car l'âme qui en aurait besoin serait une âme qui douterait, une âme qui pourrait être fortement inclinée à croire, mais qui, en réalité, ne croirait pas encore, une âme enfin qui attendrait qu'un supplément de lumière lui rendît impossible le refus d'adhérer aux enseignements divins. Que cherchera donc le chrétien (3) ? La joie que ne manque pas de faire naître la vision de ce que les dogmes ont de rationnel ? Cette joie certes est sainte, elle est légitime, mais ce n'est qu'une fin secondaire. La vraie fin que le chrétien se propose d'atteindre par la méditation des mystères, c'est la fin même pour laquelle la raison, la foi et la volonté ont été données à l'homme, c'est la justice, l'intention droite, l'amour de Dieu. « Il est clair que l'âme, qui seule entre toutes les créatures a le souvenir d'elle-même, qui se pense et s'aime, et à cause de cela, porte en soi la ressemblance de la Souveraine Essence, que la mémoire, l'intelligence et l'amour qu'Elle a d'Elle-même constituent en une ineffable Trinité, est faite pour aimer ou reje-

(1) Patere igitur ut verbis utar infidelium : æquum enim est ut, cum nostræ fidei rationem studemus inquirere ponamus objectiones eorum qui nullatenus ad fidem eamdem sive ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quærunt quia non credant, nos quia credimus, unum idemque tamen est quod quærimus. *Ibid.*, I, II.

(2) *De Incarnatione Verbi Præomium*. Loco citato.

(3) *Monologion*, V.

ter le bien ou le mal selon qu'elle le juge plus grand ou moindre. Il n'y a pas de convenance supérieure à celle qui destine la créature raisonnable à aimer la Souveraine Essence par-dessus tout, ou plutôt à n'aimer qu'Elle et rien que par Elle, parce qu'Elle est bonne de Soi et que rien n'est bon que par Elle. Or comme personne ne peut l'aimer, s'il ne se la rappelle et ne s'applique à la connaître, il est évident que la créature raisonnable doit consacrer tout ce qu'elle a de vouloir à penser, à entendre, à aimer le Souverain Bien. Dilater l'amour de Dieu en son âme, aider les chrétiens ses frères à le dilater dans la leur, favoriser l'éclosion de cet amour dans l'âme des incrédules en les aidant à accepter les mystères, voilà le but vers lequel doit être dirigée la méditation des dogmes à la lumière de la raison, mise au service de la foi.

En second lieu la plus grande prudence (1) est à apporter dans le traitement rationnel des dogmes. Lorsqu'il la recommande, saint Anselme songe au chrétien qui se propose de communiquer aux autres ses découvertes, autrement dit, il se place au point de vue de l'apologétique. Le danger à éviter est l'excès de hardiesse ou de timidité. Est-on trop hardi ? On risque d'avancer en faveur des dogmes des raisons faibles qui, ne donnant pas satisfaction à ceux que l'on voulait convaincre, les induiront peut-être à penser que ce qui a fait défaut au docteur ce n'est pas l'intelligence de la vérité mais la vérité elle-même (2). Est-on trop timide ? Alors on se tait, mais le silence empêche d'obtenir l'heureux effet qu'on eût pu produire, celui d'amener à penser, par le peu qu'on aura compris du mystère, qu'il existe des raisons plus élevées encore qui le rendent intelligible. Que le chrétien fasse de son mieux, qu'il s'associe des compagnons

(1) Anselmus : Quod quæris a me supra me est, et idcirco altiora me tractare timeo, ne forte cum putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum meum ad capiendam illam non sufficere. — Boso : Non hoc tantum timere debes quantum et reminisci quia sæpe contingit in colloquendo de aliqua quæstione ut Deus aperiat quod prius latebat, et sperare debes de gratia Dei, quia si ea quæ gratis accepistil ibenter impartiris, altiora quæ nondum attigisti accipere. *Cur Deus Homo,* I, II.

(2) Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam demonstraveris videre, quam si te, nullam in rei rationem intelligere, nihil dicendo probaveris. *Cur Deus Homo*, I, I.

de recherches, qu'il se souvienne que parfois Dieu éclaire les chercheurs au cours de leurs investigations, et qu'ensuite il présente avec modestie les résultats de son labeur, attribuant à Dieu ce qu'ils peuvent renfermer de bon, et s'excusant sur son infirmité des erreurs qu'ils peuvent contenir. Ces préceptes se tirent de la pratique même de saint Anselme.

Il faut en troisième lieu se rendre un compte exact de ce que la raison vivifiée par la foi est capable de comprendre dans les vérités divines. Cette exacte détermination implique la solution de deux problèmes : Sur quoi porte l'intelligence de ces vérités, dans quelle mesure la raison est-elle à même de les établir ? Et d'abord sur quoi porte cette intelligence ? Dans la vérité dogmatique saint Anselme distingue deux choses : l'existence (*an sit*) et la nature (*qualiter, quomodo ita sit*). D'une manière directe ou indirecte la nature du dogme ramène toujours l'esprit à l'essence positive, absolue de Dieu et de son opération intime ou extérieure (1). Il est trop clair, et cela même est un enseignement de la révélation, que c'est là un objet transcendant, à jamais inaccessible à la raison humaine, tant qu'elle reste rivée aux conditions de l'existence terrestre. Dieu et son opération sont et demeurent le secret de Dieu, secret qui ne sera dévoilé qu'aux élus dans la vision béatifique. Mais alors, de même que l'espérance aura fait place à la possession, la vision aura succédé à la foi. Ici-bas la foi peut bien promouvoir la raison, stimuler ses énergies naturelles, en tirer tout ce qu'elles peuvent donner, elle ne transforme pas cette faculté. L'intelligence des vérités de la foi sera donc relative à l'existence des mystères (2).

(1) Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime *esse* cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit, nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem quæ probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicare non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est ? Quapropter si ea, quæ de summa essentia hactenus disputata sunt necessariis sunt asserta quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas *Monologion*, LXIV. Cf. *Monologion*, LXV. *De Incarnatione Verbi*, II.

(2) Il est clair que la supposition énoncée au début du texte cité plus haut. Quantum potest quærere rationem *quomodo sit : Si* potest intelligere Deo gratias agat..., ne vise pas la *nature* du dogme telle qu'elle a été définie ici. Saint

Ces raisons, quelle valeur saint Anselme leur accorde-t-il ? Juge-t-il qu'elles peuvent être absolument nécessaires ou que, quelque soit leur degré de vraisemblance, elles ne sont jamais que plus ou moins probables ? Toutes les vérités religieuses sont des vérités de foi, mais, parmi elles, il en est, comme l'existence de Dieu et sa nature, que la raison découvre par elle-même et que la révélation ne fait que reprendre et confirmer, d'autres telles que la Trinité, l'Incarnation du Verbe, la Rédemption de l'humanité par le Christ, sont spécifiquement chrétiennes et ont pour source unique la révélation. Bien qu'il connaisse et admette évidemment cette distinction, Anselme ne se préoccupe guère d'en tenir compte dans ses démonstrations. Les commentateurs y ont songé pour lui. Selon les uns, ce dialecticien précis n'a rien prétendu de plus qu'établir la très haute probabilité des mystères révélés ; d'après d'autres, il a cru produire en leur faveur des preuves rigoureusement démonstratives et certaines. Un (1) de ses plus récents historiens, sans oser se prononcer d'une manière catégorique, observe que saint Anselme a bien l'air de croire qu'il démontre effectivement la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, ce qui serait aller trop loin, bien qu'il s'agisse pour lui non pas de trouver mais de retrouver ces dogmes.

Il importe dans l'examen de ce point délicat d'écarter toute préoccupation étrangère à l'histoire, et de bien distinguer la question de droit et la question de fait. A supposer que saint Anselme ait réellement pensé que la raison du chrétien, fécondée par la foi, soit apte à démontrer les dogmes par raisons nécessaires, et qu'il ait attribué ce caractère de nécessité aux démonstrations que lui-même a proposées, la question de droit consiste à se demander s'il était fondé à professer une telle opinion. Cette question elle-même se dédouble. Il y a lieu de rechercher, d'une part, si ses argumentations ont bien la rigueur qu'il leur accorde, d'autre part, si la saine orthodoxie ne lui interdit pas de la leur accorder. Le premier problème

Anselme applique évidemment à cette *nature* de tous les dogmes ce qu'il dit de la Trinité. Il y a lieu de distinguer le *quomodo* qui signifie les raisons du dogme en général et le *quomodo ita* synonyme du *qualiter*, qui exprime la *nature* du dogme.

(1) Bainvel : *Dictionnaire de théologie catholique*. Article : Saint Anselme, p. 1347.

est du ressort du logicien ; le second est du ressort du théologien. Nous pourrions peut-être discuter celui-là. Celui-ci dépasse notre compétence ; ni l'un ni l'autre ne sont à débattre ici, car notre étude a pour objet la conception que saint Anselme s'est formée des rapports de la raison et de la foi et non la valeur de son œuvre au point de vue de la rigueur logique ou de l'exactitude théologique.

Reste la question de fait qui est purement historique. Saint Anselme a-t-il vraiment cru que l'union de la raison et de la foi rendait possible la découverte de raisons nécessaires dont la déduction constituerait la démonstration irréfragable des vérités révélées ? A-t-il considéré comme telles celles qu'il a exposées dans ses écrits? A cette question nous n'hésitons pas à faire une réponse affirmative. Cette réponse paraît avoir contre elle un passage du *Monologion :* Après avoir annoncé son dessein de conduire jusqu'au Souverain Bien, en ne prenant d'autre guide que la raison, l'âme que sa déraison empêche de le désirer, saint Anselme ajoute (1) : « S'il m'arrive d'avancer quelque chose que ne confirme pas une raison plus haute que la mienne, je veux qu'on le reçoive dans la disposition d'esprit que j'indique : Bien qu'en partant de raisons qui m'apparaîtront nécessaires, on tire des conclusions quasi-nécessaires, il ne faut pas cependant les retenir comme absolument nécessaires, mais juger qu'elles peuvent paraître telles pendant quelque temps. » De quelle quasi-nécessité s'agit-il ? Il peut y avoir, et il y a, des nécessités d'ordres divers, mais la nécessité comme telle est ou n'est pas ; de si près que la quasi-nécessité approche de la nécessité véritable, son nom est probabilité. Si donc on devait prendre à la lettre le conseil d'Anselme, il faudrait dire qu'en ce qui concerne au moins les vérités révélées, il n'a effectivement rien prétendu de plus qu'en montrer la très haute probabilité. Mais, à notre avis, ce serait abuser de la lettre contre l'esprit. Remarquons-le, l'auteur du *Monologion* n'entend nullement énoncer une thèse doctrinale sur la portée de la raison en matière de dé-

(1) In quo tamen si quid dixero quod non confirmet major auctoritas sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quæ mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium sed tantum sic interim videri posse dicatur. *Monologion*, I.

monstration théologique. A y regarder de près, on s'aperçoit sans peine qu'il apprécie ses argumentations non en elles-mêmes, mais relativement à lui qui les propose. En elles-mêmes il les juge nécessaires, et il ne voit rien qui, en principe, l'empêche de leur reconnaître une telle valeur. Mais songeant que ces raisonnements sont son œuvre, il lui apparaît qu'il peut être dupe d'une fausse apparence ; alors il estime qu'il est de stricte justice de les présenter avec les réserves que la modestie lui suggère, modestie sincère et profonde, car ce n'est pas la modestie d'un auteur, mais la modestie d'un vrai philosophe qui sait combien la vérité est difficile à atteindre et l'esprit sujet à faillir, mieux encore, la modestie d'un saint que dévore le zèle de la maison du Seigneur et qui, brûlant d'éclairer ses frères, redoute de les induire en erreur. Ce texte ne saurait donc infirmer d'autres textes où les raisons apportées pour prouver les dogmes seraient expressément qualifiées de raisons nécessaires.

De tels textes abondent dans les ouvrages de saint Anselme, et nous fatiguerions inutilement le lecteur si nous les citions tous. Bornons-nous à mentionner les principaux (1). Au début du *De Incarnatione Verbi,* saint Anselme, faisant précisément allusion au *Monologion* et au *Proslogion,* rappelle que, dans ces deux opuscules, son intention a été de prouver, sans recourir à l'autorité des Écritures, ce que nous croyons sur la nature divine et les personnes de la Trinité, par *raisons nécessaires,* et que quiconque daignera les lire y trouvera des choses qu'il lui sera impossible d'improuver et de mépriser, parce que ce qui est démontré par *raisons nécessaires* ne doit, en aucune façon, être mis en doute (2). A. Boson, dans le *Cur Deus Homo,* il fait dire « qu'il est venu chercher la raison des vérités qu'il tient comme certaines, et que ce qu'il demande c'est d'être conduit par la nécessité rationnelle à comprendre tout ce que l'Église prescrit de croire du Christ, afin d'être sauvé ». « La possibilité du salut par le Christ est établie dit encore Boson, et

(1) Duo parva opuscula mea *Monologion* scilicet et *Proslogion* quæ ad hoc maxime facta sunt ut, quæ fide tenemus de divina natura et ejus personis præter Incarnationem *necessariis rationibus* sine scripturæ auctoritate probari possit. *De Incarnatione Verbi.* IV.

(2) *Cur Deus Homo*, I, 25.

cependant l'impie la rejette. Que faut-il donc penser de lui, et comment le traiter »? Et Anselme de répondre : « Comme on traite l'homme qui, apercevant une raison nécessaire, la repousse : on le traitera d'insensé. » Qu'il parle directement pour son propre compte ou qu'il fasse parler *Boson* ou le *Disciple* (ce qui est encore une façon de parler lui-même). Anselme ne cesse de souligner le caractère de nécessité qu'il attache à ses preuves, et aux raisonnements qu'il institue. A chaque instant des phrases comme celles-ci viennent sous sa plume : « Voilà où la raison nous conduit et que l'on ne saurait nier. » — « On ne peut comprendre la chose autrement : « Rien de plus rationnel. » Tu m'as donné satisfaction et prouvé que... « Nous avons, je pense, établi par raison certaine, que Dieu a tiré de la masse pécheresse, la nature du Christ exempte de péché » : « un esprit raisonnable ne peut penser différemment » : « la voie par où tu me mènes est si bien gardée que nous ne saurions dévier ni à droite ni à gauche. » De telles façons de s'exprimer sont conformes à l'interprétation que nous avons donnée des déclarations expresses d'Anselme; cette interprétation reçoit une confirmation de ce fait, que quand Anselme juge ses raisons simplement probables, il a soin de le faire remarquer (1).

C'est donc bien la nécessité et non pas seulement la très haute probabilité de l'existence des mystères, que saint Anselme croit établir; une telle ambition ne lui paraît nullement, en principe, au-dessus des forces de la raison développée par l'action de la foi. Au reste, il se souvient que cette même raison est loin de pouvoir épuiser toute cette nécessité (2). « Qui expliquera jamais, s'écrie-t-il, la plénitude de la nécessité, de la sagesse qui ont fait que Celui qui devait racheter les hommes et, par sa doctrine, les ramener de la voie de la mort et de la perdition à la voie de la vie et de la béatitude, ait pu vivre

(1) Vide : *De conceptu virginali*, XVIII. Où la nécessité absolue est opposée à la convenance, qui ne donne que la vraisemblance.

(2) Quis enim explicet quam necessarie, quam sapienter factum sit ut ille qui homines erat redempturus et de via mortis et perditionis ad viam vitæ et beatitudinis æternæ docendo redacturus, cum hominibus conversaretur, et in ipsa conversatione cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent se ipsum exemplum præberet. *Cur Deus Homo*, II, XI.

avec les hommes et, par sa vie, leur enseigner comment il faut qu'ils vivent en leur donnant lui-même l'exemple? »

## IV

Des textes que nous avons recueillis et examinés s'est dégagée, pour ainsi dire sous nos yeux, la conception que saint Anselme s'était formée des rapports de la raison et de la foi, et dont ses écrits ne paraissent pas contenir tout le détail. Si, en réunissant ceux de ses éléments qu'ils nous livrent, on ne réussit qu'à tracer l'esquisse d'une théorie, encore est-il qu'il n'est que juste d'y admirer la fermeté du dessin, la netteté des contours, la précision et l'harmonie des traits. Malheureusement tout n'y est pas également poussé.

L'autorité de la raison et de la foi étant préalablement admise, on conçoit aisément la théorie de leurs relations ordonnée relativement à deux grandes tâches qui consistent à traiter chacune des deux puissances à son tour comme principale et à lui rapporter l'autre. En face d'une raison qui chez bon nombre de ses interprètes, non seulement se distingue et se sépare de la foi, mais encore se dresse contre elle en ennemie, et prétend expliquer l'apparition historique de ses dogmes, par le jeu de causes exclusivement naturelles, le théologien moderne a surtout à cœur de rappeler la faculté de penser à ce qu'il considère et doit considérer comme ses justes limites, et de lui prouver que chaque fois qu'elle aboutit à des conclusions incompatibles avec les assertions de l'orthodoxie, c'est parce qu'elle a abusé de ses principes et de ses méthodes. Il s'applique principalement à rapporter la foi à la raison. Saint Anselme, au contraire, écrivant à une époque où la spéculation rationnelle était presque exclusivement théologique, où les philosophes étaient en même temps des théologiens, où l'intégrité de la foi n'était guère menacée que par les entreprises d'une métaphysique dévoyée s'attache surtout à rapporter la raison à la foi. Sa théorie se présente comme une théorie de la connaissance religieuse.

Séparer la foi et la raison aussi radicalement que peuvent

l'être deux puissances d'ordre intellectuel, puis les réunir aussi étroitement que possible, et concilier ces deux démarches en apparence contradictoires, c'est à quoi tend tout l'effort de cette théorie. D'abord elle écarte l'une de l'autre les deux puissances : Elle le fait à cause de leur origine : la raison et la foi viennent également de Dieu ; mais c'est par des actes divers qu'il les crée en nous, puisque, en produisant la première, il nous constitue dans notre *nature* d'êtres pensants, et qu'en produisant la seconde, il nous élève à la vie surnaturelle. Elle le fait à cause de l'essence de leurs objets : les vérités de la raison et de la foi sont des lumières, mais tandis que celles de la raison nous découvrent l'intelligible approprié à la capacité de la faculté qui le saisit, celles de la foi sont des mystères qui nous dépassent. Elle le fait à cause des motifs qui déterminent l'adhésion de l'esprit : les vérités de la raison s'imposent par leur évidence, celles de la foi s'imposent au nom de l'autorité. Elle le fait à cause de leurs fins : la raison et la foi ont pour but le développement de notre vie morale, mais la raison nous laisse dans l'état de nature, et de nature déchue, la foi nous rend aptes à gagner la vie éternelle, en nous donnant droit à participer des fruits de la Rédemption. — Ensuite la théorie unit et la foi et la raison d'une façon tout à fait intime, et nous montre dans la première une puissance, qui en même temps qu'elle propose à la seconde des mystères, lui donne, avec un surcroît de force, le moyen de les pénétrer en partie. En tant qu'elle sépare la raison et la foi, la théorie est une doctrine spécifiquement chrétienne et pour parler plus précisément, catholique. Quelle religion, en effet, a jamais mis autant d'énergie que le christianisme, à affirmer la transcendance de la divinité, l'incompréhensibilité de son essence et de son opération ? Et parmi les confessions chrétiennes, laquelle plus rigoureusement que le catholicisme, a exigé le renoncement au sens propre, la soumission à l'autorité ? Laquelle a davantage insisté sur la nécessité de la grâce pour le salut ? En tant qu'elle unit la raison et la foi, la théorie est encore chrétienne, mais elle porte plus spécialement la marque du génie de son auteur. C'est une parole inspirée qui a appris à Anselme que seule la foi rend possible l'intelligence des mystères, et, avant comme

après Anselme, cette foi a cherché cette intelligence par le travail des Docteurs. Mais en aucun d'eux elle ne l'a fait comme chez Anselme. Tel est chez lui le besoin de comprendre les vérités qu'il croit que, satisfaction une fois donnée au principe d'autorité, il invente une méthode originale en vue d'y parvenir, dans la mesure du possible. C'est lui qui a conçu et exécuté le dessein de traiter les enseignements de la révélation par la pure raison, et cela à une époque où un Pierre Damien dénonçait dans la philosophie « une sagesse non pas descendue du ciel, mais terrestre, charnelle, diabolique (1) ». D'autres, ainsi qu'on l'a très justement observé, ont été théologiens *et* philosophes, lui, il est le théologien philosophe. Et dans l'exécution de son original dessein, il déploie les ressources variées de cette dialectique à la fois vigoureuse et fine, hardie et mesurée, dont l'opulence, l'éclat, et — n'omettons pas ce trait — la joie, lui ont valu le titre de Docteur magnifique.

Des deux démarches dont la théorie de saint Anselme est le résultat, la première ne lui est pas moins essentielle que la seconde. Anselme s'approprie la doctrine d'après laquelle la foi est radicalement distincte de la raison, et c'est seulement parce qu'il sépare l'une et l'autre en la façon que l'exige l'orthodoxie, qu'il se croit le droit de les unir de la manière et dans la mesure où il le fait. Loin de se contrarier, ces deux mouvements s'accordent. C'est donc, à notre avis, parler avec inexactitude que de dire : « On comprend que la théorie dont cette formule (*fides quærens intellectum*) est comme le symbole, porte plutôt à confondre la raison et la foi, la philosophie et la théologie qu'à les séparer et à leur délimiter scrupuleusement un domaine propre (2). » La philosophie et la théologie. Soit ! La raison et la foi, non ! Nous ne souscririons pas non plus à ces lignes : « Parti de la foi simple, nous dirions presque naïve, Anselme aborde de sa raison curieuse et hardie les mystères les plus insondables de la religion chrétienne. Quoi qu'il ait toujours protesté de son respect de l'autorité, *il côtoyait inconsciemment le rationalisme,* sans toutefois y tomber, en

(1) Cité par Heitz : *Essai Historique sur les rapports de la Philosophie et de la Foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin,* p. 51.

(2) Heitz : *Opus citatum,* p. 63.

prétendant démontrer par la seule raison, l'existence de la Trinité, et l'absolue nécessité de l'Incarnation. Appuyée sur la foi et les vérités morales, nourrie par la saine théologie, la raison atteint dès cette vie, à l'intelligence des vérités éternelles (1)... » Quelques réserves que puissent appeler les démonstrations d'Anselme, comment déceler une tendance même inconsciente vers le rationalisme dans une théorie qui non seulement subordonne la raison à la foi, mais la conditionne par elle en matière de vérités théologiques, et affirme que si l'on veut comprendre ces vérités, il faut d'abord les croire?

Un seul nom convient à cette théorie, celui de mysticisme. Quand nous aurons défini le mysticisme de saint Anselme, nous aurons achevé la tâche que nous nous étions assignée. Il est, on le sait, un certain mysticisme qui, pénétré de l'incompréhensibilité de l'Être Absolu, de l'impuissance où est notre esprit d'en saisir la nature au moyen de ses opérations logiques, insiste avec complaisance sur le caractère négatif de la connaissance religieuse, et attend des secours extraordinaires de l'extase ce que l'exercice normal de la pensée ne peut nous fournir. Combien différent est le mysticisme de saint Anselme! Autant que qui que ce soit, le dialecticien du *Monologion* et du *Proslogion,* l'âme pieuse qui se répand dans les admirables et touchantes effusions des *Méditations,* sait que notre raison infirme ne peut prétendre à embrasser l'infinitude de Dieu. Résigné à l'ignorance de ce que l'homme ne peut comprendre en cette vie, saint Anselme s'applique à tirer le meilleur parti possible des ressources que Dieu a mises à notre disposition pour le connaître. Il distingue trois degrés et comme trois étages dans la connaissance religieuse. Le premier est constitué par la connaissance purement rationnelle, connaissance réelle, mais très limitée, précaire, exposée à être perdue aussitôt que conquise. Le troisième degré est la connaissance que les élus ont dans le ciel par la vision béatifique. Le deuxième degré est la connaissance qui résulte de la coopération de la raison et de la foi, avec toute l'activité que cette dernière implique de la part du cœur et de la volonté. Cette connaissance

(1) *Ibid.*, p. 63.

peut recevoir le caractère d'une science, science à la fois accessible à tous et réservée à quelques-uns, — accessible à tous, puisque, en principe, tous les hommes sont appelés à être chrétiens, réservée à quelques-uns, puisque en fait tous ne le sont pas et que, parmi ceux-là mêmes qui le sont, petit est le nombre de ceux qui méditent leur foi! L'homme charnel, l'homme de la nature, de la pure raison nie et doit nier la possibilité de cette science; *Animalis homo non sapit ea quæ sunt spiritus Dei!* Le chrétien la réalise et en vit. La théorie de saint Anselme est la théorie du mysticisme dialectique.

Dans la sagesse du saint Docteur, l'Église a reconnu sa sagesse, dans sa méthode elle a signalé le modèle de la méthode théologique (1).

EUGÈNE BEURLIER.

(1) Breviarium Romanum : officium Sancti Anselmi, Lectio VI : famam non solum miraculorum et sanctitatis... assecutus, sed etiam doctrinæ quam ad defensionem christianæ religionis, animarum profectum et omnium theologorum qui sacras litteras scholastica methodo tradiderunt normam cælitus hausisse ex omnibus libris ejus apparet.

# LA THÉOLOGIE DE SAINT ANSELME

## ESPRIT, MÉTHODE ET PROCÉDÉS, POINTS DE DOCTRINE

---

### I

Saint Anselme a dit lui-même le mot qui caractérise le mieux sa théologie, qui en indique l'esprit. C'est celui par lequel il désigna tout d'abord le *Proslogion*. Il lui avait donné pour titre : *Fides quærens intellectum*. C'est maintenant la formule de la théologie scolastique; mais ç'a été, à l'origine, la formule de la théologie anselmienne. Elle aura des nuances différentes de sens, suivant qu'on l'applique à l'œuvre de saint Anselme ou à celle des Scolastiques, de saint Thomas, par exemple ; mais elle convient à l'une comme à l'autre dans ce qu'elle exprime d'essentiel, l'effort du croyant pour s'expliquer ce qu'il croit.

Croyant, Anselme l'est de toute son âme. Il est de ceux qui vivent comme de plain pied dans le monde de la foi. Tout, pour lui, est éclairé de cette lumière d'en haut ; il est chez lui dans le surnaturel, il y est comme naturellement... Et c'est un des charmes de cette belle physionomie que ce naturel dans le surnaturel, que cette fusion harmonieuse des deux ordres dans l'unité d'une seule et même vie. Autant par le cœur que par l'esprit, il vit de la foi et dans la foi : c'est le monde où il se meut.

Mais ce croyant, au cœur si aimant, est un grand penseur, un spéculatif. Il réfléchit sans cesse sur ce qu'il croit ; il s'en nourrit. Son esprit curieux et chercheur veut se rendre compte ; l'amour avive encore cette curiosité. Il est donc toujours occupé à étudier ce qu'il croit ; toujours désireux, suivant la tendance de l'amour, de pénétrer plus à fond ces mystères qu'il aime : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Ainsi saint Pierre

nous représente les Anges ne se lassant jamais de sonder l'insondable profondeur des mystères divins : *In quem* (le grec ferait attendre *in quæ*) *desiderant Angeli prospicere*. Et comme, dans cette étude, l'amour croît avec la connaissance, il pousse toujours à une étude nouvelle. D'où cette circulation sans fin de la connaissance à l'amour et de l'amour à la connaissance, dont on peut dire ce que saint Grégoire dit des Anges : *Et desiderando satiantur, et satiando desiderant*. Telle est la théologie d'Anselme, elle vient de la foi et de l'amour, auxquels à son tour elle sert d'aliment.

C'est ce que nous voyons dans ses écrits ; c'est ce que lui-même nous a dit plus d'une fois, en homme qui avait conscience de ce qu'il faisait.

Les admirables élévations par où débute le *Proslogion* sont particulièrement expressives à cet égard. On ne peut tout transcrire ; mais comment ne pas relever quelques mots ? « Eia nunc homuncio fuge paululum occupationes tuas... Vaca aliquantulum Deo... Exclude omnia præter Deum, et quæ te juvent ad quærendum eum, et clauso ostio quære eum. Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo : Quæro vultum tuum... Eia nunc ergo, tu, Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inveniat... Quid faciet servus tuus anxius amore tui, et longe projectus a facie tua ? Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum ; quærere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es, et Dominus meus es ; et nunquam te vidi... Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis te ipsum... Invitas nos : adjuva nos. Obsecro, Domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando... Doce me quærere te, et ostende te quærenti ; quia nec quærere te possum, nisi tu doceas ; nec invenire, nisi te ostendas. Quæram te desiderando, desiderem quærendo ; inveniam amando, amem inveniendo... Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam... Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia, nisi credidero, non intelligam. Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum

scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus (1). »

Tels sont les débuts du *Proslogion,* le plus métaphysique et le plus raisonneur, si je puis dire, des traités d'Anselme. N'est-ce pas qu'on croirait lire une élévation de saint Augustin ? Et d'ailleurs Augustin lui-même, jusque dans ses *Confessions,* n'a-t-il pas la foi et la piété raisonneuses et subtiles comme Anselme ; n'a-t-il pas le même besoin de comprendre ce qu'il croit et ce qu'il aime ? La théologie d'Anselme, comme celle d'Augustin, est toute pénétrée de foi et d'amour. Et n'est-ce pas le fond même de la scolastique, un effort de la foi aimante pour comprendre ce qu'elle croit et ce qu'elle aime ? Plus tard, elle prendra, pour ainsi dire, un masque d'impassibilité, qui ne laisse rayonner qu'une lumière froide : si bien qu'on finira par la regarder comme l'antithèse de la piété, et par l'opposer à la foi simple, toute détrempée d'amour. Si elle est quelque part devenue cela, ce n'était plus qu'une scolastique dégénérée. Chez les vrais scolastiques, et cela d'autant plus qu'ils étaient plus grands, les nécessités d'une méthode rigoureuse et de la spécification scientifique ont réprimé ces élans de l'âme ; mais le foyer d'où rayonnait la lumière était un foyer de foi et d'amour... et quand s'en présentait l'occasion, cette foi et cet amour trouvaient pour s'exprimer des accents qui nous ravissent encore. Pensons à l'*Office* du Saint-Sacrement, qui se rattache si étroitement aux questions de l'Eucharistie dans la *Somme théologique.*

Ce n'est pas dans deux œuvres différentes, c'est dans la même, qu'Anselme médite et qu'il chante. Par la force des choses cependant, la partie élévation et la partie spéculation tendent déjà à prendre des places distinctes. C'est au commencement surtout et à la fin que l'âme s'épanche : cris de désir et de demande, sous l'influence de la foi aimante qui la stimule à chercher, comme nous l'avons vu au commencement du *Proslogion ;* cris d'admiration et de louange, de prière et d'extase, quand, dans les méditations, elle a entrevu quelque chose de la beauté à laquelle elle croit et qu'elle aime, — et c'est ce que nous voyons à la fin du *Proslogion,* qu'il faut citer encore, pour essayer

(1) *Proslogion,* I, Migne, t. 158, col. 225-227.

de donner, au lieu de réflexions abstraites, nécessairement un peu vagues, la vue directe et concrète des choses : « Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum, et cogita quantum potes quale et quantum sit illud bonum... O qui hoc bono fruetur ! Quid illi erit, et quid illi non erit? Certe quidquid volet erit ; et quod nolet non erit... Cur ergo per multa bona vagaris, homuncio... Ama unum bonum in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea ; quid desideras, anima mea ? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis... Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale ac tantum bonum est ! Cor humanum, cor indigens, cor expertum ærumnas, imo obrutum ærumnis, quantum gauderes si his omnibus abundares ! Interroga intima tua, si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua... Deus meus et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animæ meæ si hoc est gaudium de quo nobis dicis per Filium tuum : *Petite et accipietis ut gaudium vestrum sit plenum.* Inveni namque gaudium quoddam plenum, et plus quam plenum. Pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo, adhuc supra modum supererit gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes ; sed toti gaudentes intrabunt in gaudium. Dic, Domine, dic servo tuo intus in corde suo si hoc est gaudium in quod intrabunt servi tui qui intrabunt in gaudium Domini sui. Sed gaudium illud certe quod gaudebunt electi tui *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Nondum ergo dixi aut cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt quantum amabunt ; tantum amabunt quantum cognoscent (1). »

Jusqu'ici, on le voit, la pensée marche encore et se complète : elle avance à travers les flux et reflux du sentiment. Après avoir trouvé en Dieu le bien suprême, l'auteur montre en lui la pleine satisfaction de tous nos désirs, puisqu'en lui nous possédons tout. Il arrive ainsi à la joie que nous devons goûter dans cette possession. Il explique la plénitude de cette joie, et il finit par en trouver la mesure dans celle de l'amour et de la con-

(1) *Proslogion*, 24-26, Migne, t. 158, col. 239-252.

naissance. Une fois là, la pensée s'épanouit en prière, une prière toute pénétrée elle-même des réflexions qui l'ont préparée et fait éclore : « Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum ; proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena ; crescat hic amor tuus, et ibi sit plenus : ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum. Domine, per Filium tuum jubes, imo consulis, petere ; et promittis accipere, ut gaudium nostrum sit plenum. Peto, Domine, quod consulis per admirabilem consiliarium tuum ; accipiam quod promittis per veritatem tuam, ut gaudium meum plenum sit. »

La conclusion est une résolution de passer sa vie ici-bas, avec la grâce de Dieu, à faire de la théologie, comme saint Anselme l'entend : à méditer de Dieu et des choses de Dieu, et à en dire ce qu'on en verra ; à les aimer et à en parler ; à en avoir faim et soif ici-bas, à vivre dans le désir et l'espérance, en attendant qu'on les possède enfin : « Meditetur interim inde mens mea ; loquatur inde lingua mea. Amet illud cor meum, sermocinetur os meum. Esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini, qui es trinus et unus Deus, benedictus in sæcula. »

On voit là, dans un exemple concret, comment saint Anselme théologise et entend la théologie, on voit ce qu'est pour lui ce travail de la foi qui cherche à savoir. Ce n'est pas la foi nue, qui raisonne et analyse, sans autre vue que de comprendre, et qui s'arrête dès qu'elle a compris ; c'est une âme de croyant, qui aime déjà le Dieu auquel elle croit, et qui, sous la poussée de l'amour, étudie ce qu'elle aime. Mais comme cette âme, qui croit et qui aime, se trouve être une âme de spéculatif et de penseur, son étude amoureuse se plaît dans la spéculation et dans la pensée même. Non pas cependant pour s'y arrêter ; car sous l'influence de l'amour qui les a stimulées, la spéculation et la pensée s'épanouissent en élans d'amour et d'admiration, en louange et en prière.

Ce n'est pas que les traités de saint Anselme soient écrits d'ordinaire sous cette forme d'*Élévations*. Celle-ci est caractéristique du *Proslogion*, et c'est un trait qui lui donne un air

particulièrement augustinien. Mais là même où le traité se déroule didactiquement, sans aucun de ces élans, sans cri de l'âme ni prière, les stimulants intimes de la pensée sont ceux que nous voyons à l'œuvre dans le *Proslogion*. Anselme lui-même l'a redit plus d'une fois.

Le *Monologion*, à cet égard, ne diffère pas du *Proslogion*. Celui-ci, comme l'auteur s'en explique dans la *Préface*, n'est qu'un effort pour ramener à l'unité d'un seul principe la multiplicité des arguments qui font la trame du *Monologion*. L'esprit est donc le même de part et d'autre. La différence n'est que de forme. Le *Monologion*, comme le nom l'indique, est un *Soliloque ;* l'âme y parle avec elle-même ; la forme est celle de considération, ou, comme Anselme l'avait d'abord mis en titre, de méditation ; le *Proslogion* est sous forme d'entretien avec Dieu, d'élévation. Mais les deux traités sont d'une même poussée. Les titres que l'auteur leur avait donnés tout d'abord n'indiquaient par eux-mêmes aucune différence, sinon que l'un disait plus explicitement ce qui dans l'autre n'était qu'implicite. Le *Monologion*, en effet, parut d'abord sous le titre : *Exemplum meditandi de ratione fidei ;* et le *Proslogion* sous celui qui devait avoir la fortune que nous savons : *Fides quærens intellectum*.

D'ailleurs le témoignage d'Anselme est assez explicite. Il nous dit dans la *Préface* du *Monologion* que le traité n'est guère qu'une rédaction soignée, à l'usage de ses frères, d'entretiens pieux où il avait essayé de leur expliquer la façon de méditer sur l'essence divine et sujets connexes. Ils voulurent avoir la méditation toute faite, et prièrent Anselme de l'écrire. Telle est l'origine de l'ouvrage, et tel en est l'esprit.

Même esprit dans les ouvrages de tendance plus spécialement apologétique, comme dans le *De Fide Trinitatis*, écrit pour réfuter une phrase de Roscelin qui, si elle était vraie, ruinait la foi en la Trinité et en l'Incarnation du Verbe. Les droits de la foi, dit Anselme, s'imposent avant tout : il ne faut jamais la mettre en question. Ce qui est dans l'ordre, c'est ceci : « Fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quærere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat ; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum... Prius

ergo fide mundandum est cor... Et prius per præceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi... Et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam... Prius, inquam, ea quæ carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus quam profunda fidei dijudicando discutiamus. » Telles sont les conditions requises pour toute recherche théologique : la foi que rien n'ébranle, l'amour de Dieu et la fidèle observance de sa loi, l'humble soumission et la docilité d'un enfant. En cela consiste cette vie de l'esprit, à laquelle seule il est donné de scruter les profondeurs de Dieu. Il ajoute que plus on se nourrit ainsi des richesses de l'Écriture, mieux on arrive à ces hauteurs où l'esprit à son tour se rassasie de contemplation : « Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in sacra Scriptura ex his quæ per obedientiam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea quæ per intellectum satiant. » Et cela même que je vous dis, conclut-il, si vous ne le croyez pas d'abord, vous ne le comprendrez jamais. Car celui qui ne croit pas, ne fera pas l'expérience ; et celui qui n'aura pas fait l'expérience, ne comprendra pas. « Nam qui non crediderit, non experietur ; et qui expertus non fuerit, non intelliget. » Autant, en effet, l'expérience dépasse le ouï-dire, autant le savoir expérimental dépasse la connaissance par simple ouï-dire : « Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia (1). »

Dans sa préface, Anselme justifie par des raisons de même ordre l'intervention de la raison dans les choses de la foi. L'avantage n'est pas seulement de « réfuter la sottise des infidèles et de briser leur opiniâtreté » : c'est aussi « de nourrir ceux qui, le cœur déjà purifié par la foi, se plaisent à s'en rendre raison », ce dont, remarque-t-il, « nous devons avoir faim et soif presque autant que de la certitude même de la foi : ad pascendum eos qui, jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione (quam post ejus certitudinem debemus esurire) delectantur ». Cette science de la foi est, à ses yeux, comme un intermédiaire entre la foi obscure et la vision du ciel. On voit

(1) *De fide Trinitatis*, 2, Migne, t. 158, col. 263-4.

quelle grande idée il s'en fait ! On comprend dès lors qu'il s'y porte avec quelque chose du désir qu'il a de cette bienheureuse vision : « Quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo (1). » C'est dans le même sens qu'il dit dans une lettre à Lanfranc : « Didici in schola christiana quod teneo, tenendo assero, asserendo amo (2). » Il ne pouvait exprimer plus brièvement ni avec plus de précision comment il concevait l'union indissoluble de la foi docilement reçue, fermement gardée, hautement professée, amoureusement vécue, Ce qui le pousse, dit-il ailleurs, à écrire un de ses traités, le *Cur Deus homo,* ce sont les instances de ceux qui veulent, en relisant ce qu'ils lui ont entendu expliquer, se donner la joie de comprendre et de contempler ce qu'ils croient : « Ut eorum quæ credunt intellectu et contemplatione delectentur », qui veulent aussi être prêts à en rendre raison. Le souci apologétique n'est pas absent ; mais la préoccupation de spéculation pieuse est en première ligne.

De même ordre est une autre préoccupation qui le hante, et que nous ne retrouverons plus guère chez les Scolastiques (3), celle de la beauté des idées et de la mise en œuvre. Anselme s'en explique dans le *Cur Deus homo* : « Une chose encore, dit-il à son interlocuteur Boson, me fait beaucoup hésiter à faire ce que tu désires : il ne s'agit pas seulement de matière précieuse, il s'agit de celui qui est beau entre tous les enfants des hommes, et par là même de belles spéculations qui dépassent l'intelligence humaine, materia non solum pretiosa, sed sicut est de specioso forma præ filiis hominum, sic etiam est de speciosa ratione super intellectus hominum ; ce qui me fait craindre que, comme je m'indigne contre les méchants peintres, quand je vois Notre-Seigneur sous des traits informes, on ne m'en veuille pas de même, si j'ose traiter un si beau

(1) *De fide Trinitatis,* præfatio, Migne, t. CLVIII, col. 259-261.

(2) *Epistol.,* l. xli ; Migne, t. CLVIII, col. 1112.

(3) Au moins pas directement exprimée ; car à y regarder de près, on en saisirait l'influence en maint endroit de saint Thomas, notamment dans le *Contra Gentes.*

sujet en style négligé, que rien ne rehausse : Unde timeo ne, quemadmodum ego soleo indignari pictoribus, cum ipsum Dominum nostrum informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incompto et contemptibili dictamine exarare præsumo (1). »

Au chapitre suivant, la même idée de beauté revient encore. Après avoir montré quelques-unes des harmonies et des convenances du plan divin de la rédemption, Anselme ajoute : « Il y a bien d'autres traits dont la considération attentive montre dans notre rédemption ainsi procurée je ne sais quelle beauté ineffable : Sunt quoque alia multa quæ studiose considerata ineffabilem quamdam nostræ redemptionis hoc modo procuratæ pulchritudinem ostendunt (2). »

Anselme est bien le théologien qui théologise avec toute son âme, et comme il avait une âme qui s'éprenait de tout ce qui est bien et beau, il a le souci du style, de l'achevé, de la forme artistique. C'est un point où nous aurons occasion de revenir.

Mais si ce théologien théologise avec une âme de croyant, une âme aimante, une âme d'artiste, il faut le reconnaître en retour, ce croyant, ce mystique, cet artiste, est partout et toujours un théologien, un grand spéculatif, un philosophe, qui raisonne sa foi, qui cherche à voir clair et à se rendre compte de ce qu'il aime et de ce qu'il admire.

Ainsi, tandis que dans le *Proslogion,* nous avons vu le raisonnement s'épanouir en prière et en élévations, voyons-nous la prière et les élévations se nourrir de pensées subtiles, de raisonnements poussés à fond, d'intuitions géniales. Si nous comparons, par exemple, la méditation onzième, *De redemptione humana,* avec le *Cur Deus homo,* nous trouvons de part et d'autre les mêmes questions posées, les mêmes réponses hardies et profondes : c'est le penseur qui prie, comme c'est l'homme de prière qui pense. Aussi tout cela se fond-il en une poussée puissante et harmonieuse de vie et de pensée, de réflexion et de sentiment, de lumière et de chaleur. Anselme a claire conscience de ce qu'il fait, et il le fait ainsi parce qu'il veut le faire ainsi. Voyez comme il s'exprime au début de cette

(1) *Cur Deus homo*, l. I, c. II, Migne, t. CLVIII, col. 363.
(2) *Cur Deus homo*, l. I, c. III, Migne, t. CLVIII, col. 364.

méditation, qui est comme le type de la méditation anselmienne : « Ame chrétienne, âme ressuscitée d'une mort profonde, *de gravi morte,* âme rachetée et délivrée par le sang d'un Dieu d'une servitude misérable, éveille ta pensée, souviens-toi de ta résurrection, repasse en toi-même ta rédemption et ta délivrance. Cherche où est et quelle est la vertu qui t'a sauvée, plonge-toi dans cette méditation, complais-toi dans cette contemplation, secoue ta torpeur, fais violence à ton cœur, applique à cela ta pensée ; goûte la bonté de ton rédempteur, enflamme-toi d'amour pour ton Sauveur. » Ce qui suit est intraduisible. Il faut le lire en latin pour s'en faire une idée exacte : « Mande favum verborum, suge plus quam mellitum saporem, gluti salubrem dulcorem. Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo. Laetare mandendo, gratulare sugendo, jucundare glutiendo (1). » C'est ainsi qu'il s'excite à méditer le mystère de Jésus. La pensée de foi, c'est pour lui le rayon de miel que l'on mange ; l'intelligence de cette pensée, c'est le miel savoureux que l'on suce ; l'amour et la joie sont la douceur du mets dont on se nourrit. C'est bonheur de penser à ces belles choses, c'est plaisir de les comprendre, c'est délices de s'en nourrir. On le voit, c'est tout l'homme qui est intéressé à cette méditation du théologien. La conclusion, toute priante, dans sa rigueur syllogistique, comme la méditation elle-même, est que nous sommes redevables de tout nous-mêmes à l'amour divin : « Debeo amori tuo meipsum totum. » Reste à prier pour goûter par l'amour ce que l'on goûte par la connaissance, pour qu'on sente par le cœur, ce que l'on sent par l'esprit : « Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem ; sentiam per affectum quod sentio per intellectum. » Et la prière continue, pressante et logique : « Plus debeo quam meipsum totum ; sed nec plus habeo, nec hoc ipsum possum per me reddere totum, Trahe me, Domine, in amorem tuum, vel hoc ipsum totum. Totum quod sum tuum est conditione ; fac totum tuum dilectione. » Elle se développe ainsi longuement, toujours aussi vivante pour l'intensité du sentiment, toujours aussi serrée pour le lien des idées (2).

(1) *Meditatio* XI, Migne, t. CLVIII, col. 762-763.
(2) *Meditatio* XI, Migne, t. CLVIII, col. 769.

Il doit ressortir, si je ne me trompe de cet ensemble de textes et de remarques que quand on parle, chez Anselme, de la foi qui cherche à comprendre, comme de ce qui est l'âme de sa théologie, il faut l'entendre de la foi vivante, de la foi aimante ; disons mieux, il faut l'entendre du croyant lui-même mais d'un croyant qui s'intéresse aux choses de la foi, qui y plonge par toutes les fibres de son âme, qui se met à l'étude de ce qui l'intéresse et de ce dont il vit avec toutes ses ressources d'esprit et de cœur, en penseur, en écrivain, en artiste, en homme enfin pour qui théologiser c'est vivre, et pour qui vivre c'est théologiser. On ne peut qu'être frappé, à cet égard, de l'air de famille entre saint Anselme et saint Augustin. On devine aussi cela chez saint Thomas. Mais en celui-ci, le théologien apparaît surtout comme un penseur, comme un philosophe qui emploie sa pensée et sa philosophie à comprendre et à défendre sa foi. L'homme s'y montre beaucoup moins. C'est dire que la théologie est devenue de plus en plus une science distincte, pleinement différenciée de tout ce qui n'est pas elle. Cette différenciation existe déjà dans un bon nombre des traités de saint Anselme. Même là cependant, l'homme est toujours tout près, si je puis dire, du théologien ; le coefficient personnel est toujours plus sensible.

## II

On s'attendrait, après ce que nous venons de dire, à trouver dans les œuvres théologiques d'Anselme une union intime entre la raison et la foi, entre les preuves d'autorité, qui sont le propre de la théologie, et les preuves ou explications de raison, qui sont l'apport du philosophe. Or ce n'est pas ce qui frappe d'abord. Pas de preuves par autorité ; des spéculations hardies de la raison philosophique : voilà ce qu'on y remarque surtout. Cela demande explication.

Le procédé théologique d'Anselme consiste précisément à traiter les vérités de la foi, comme si c'étaient des objets de raison, à faire en quelque sorte abstraction, sinon de la foi, au moins de l'autorité, pour ne procéder que par raison. Les trai-

tés théologiques les plus caractéristiques de sa manière vont parallèlement à la foi, mais dans le domaine de la raison. Pas une preuve d'Écriture sainte ni d'autorité quelconque. Ce sont, en apparence, et pour la méthode, des traités de philosophie, où tout procède par déductions et enchaînements logiques. Il suppose les données de foi ; mais c'est avec sa raison qu'il opère ; le propre de sa méthode, c'est de retrouver les vérités de la foi en suivant jusqu'au bout les déductions de sa raison. Ce procédé n'est pas tout à fait celui de saint Thomas, au moins dans la *Somme théologique,* non plus que celui de saint Augustin. Anselme pose, comme eux, en principe, qu'il faut croire avant tout, et qu'on comprendra ensuite ; il fait sien le mot de la vieille Bible latine, traduite des Septante, que saint Augustin a tant répété : *Nisi credideritis, non intelligetis,* et il a revendiqué avec autant de fermeté les droits de la foi contre les empiétements de la raison, dans le traité *De fide Trinitatis,* dirigé contre Roscelin, que les droits de l'Église contre les empiétements de l'autorité royale dans ses luttes contre deux rois d'Angleterre. Le titre même du *Proslogion : Fides quærens intellectum,* où nous avons vu l'âme de la théologie anselmienne, comme il est l'âme de la théologie scolastique, est une réminiscence évidente du *Nisi credideritis, non intelligetis.* Mais saint Anselme ne l'applique pas de la même façon que saint Augustin ou saint Thomas. Ceux-ci partent des données de foi. La raison et la philosophie viennent éclairer, confirmer, soutenir contre les attaques, systématiser les vérités de foi ; elles ne prétendent jamais les établir, ni fournir, à proprement parler, des raisons de croire — sauf le cas des motifs extrinsèques de crédibilité, qui sont d'un autre ordre, et dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Saint Thomas a même, comme on sait, des mots sévères contre ceux qui attacheraient trop d'importance à ces arguments de raison, et donneraient lieu à des adversaires de supposer que c'est sur des motifs aussi faibles, *propter tam debiles rationes,* que repose notre foi. Anselme procède autrement. Il laisse de côté les données de foi. Confiant en sa raison, il la lance hardiment à la recherche ; confiant en sa foi, il sait assez que la raison, bien interrogée, ne saurait donner des réponses contraires à la foi ; il croit même, et c'est en cela que ni saint Augustin,

sauf peut-être dans quelques essais de néophyte, ni saint Thomas, ne seraient avec lui, que, en suivant la raison jusqu'au bout, on retrouve les données mêmes de la foi. Il n'a pas toujours et partout exprimé cette pensée avec la même netteté ni la même assurance. Mais son procédé est constamment le même. C'est ce qu'il convient d'étudier.

Voici comment il nous explique la méthode du *Monologion*. Il avait donné à ses frères, en entretiens familiers, quelques méditations sur l'essence divine et sujets connexes. Ceux-ci lui demandèrent de rédiger cela sous forme de méditation, mais en lui exprimant leur désir formel que rien n'y fût prouvé par l'autorité de l'Écriture : « Hanc mihi formam præstituerunt : quatenus auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea (meditatione) persuaderetur. Ce qu'ils voulaient, c'est ceci : que les assertions de foi y fussent prouvées en un style simple, par raisons à portée de tous, dans une discussion sans raffinements, de sorte que l'on ne pût échapper à la force des raisons, et que la vérité apparût clairement : Quidquid... fides assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. » Ils lui demandaient de même de répondre aux objections, même les plus simples, même un peu sottes. Anselme s'exécuta, et se plia, dit-il, aux conditions indiquées, *secundum ipsorum diffinitionem* (1).

Les conditions étaient sans doute suggérées par le procédé même suivi par Anselme dans ses entretiens. Et c'est ainsi, en effet, que procède le *Monologion*. L'auteur pose en principe qu'un homme qui ne saurait rien de Dieu, soit pour n'en avoir pas entendu parler, soit pour ne pas croire ce qu'on lui en dirait, peut par la raison seule, s'il est tant soit peu intelligent, arriver à en savoir une bonne part de ce que notre foi nous ordonne de croire : « Si quis... quæ de Deo sive de ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat, puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris

(1) *Monologion*, Præfatio, Migne, t. CLVIII, col. 143. Au lieu de *quidquid fides assereret*, il y a *finis* dans les manuscrits et les éditions. Si c'est *finis* que saint Anselme a écrit, il faudra toujours en venir au même sens ; mais la voie est pénible et j'ai cru pouvoir corriger le texte.

ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. » Il a pour cela plusieurs voies, nous dit Anselme ; j'en indique une, qui me paraît s'offrir tout naturellement à lui (1). Il part donc de la notion de bien, pour conduire de là son athée jusqu'à la foi en la sainte Trinité, et non pas seulement jusqu'à la foi morte, mais jusqu'à la foi vive, animée par la charité (2). Anselme nous dit bien, avec sa charmante modestie, que c'est sa pensée et rien de plus, *puto*. Il explique en quel sens restreint il désire être entendu quand il parle de preuves concluantes et d'arguments nécessaires : « Quand il n'y a pas d'autorité supérieure qui s'impose (il entend, je pense, l'autorité de la foi), là où je donne telle conclusion comme néceesaire, en vertu des raisons données, je ne veux pas dire qu'elle s'impose absolument, mais que l'on doit provisoirement s'y arrêter : Si quid dixero quod non major monstret auctoritas, sic volo accipi : ut quamvis ex rationibus, quæ mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur (3). » Mais il prétend bien donner les raisons comme valables, au moins à ses yeux.

A cette méthode nous devons le traité sur Dieu le plus fortement lié peut-être qui existe et l'un des plus vigoureusement poussés. Mais ce n'est pas proprement une théologie de Dieu, c'est une théodicée naturelle. Quant à prouver la Trinité des personnes dans l'unité de nature, et à retrouver tout notre dogme par raisonnement, on sait assez que la prétention est inacceptable, du point de vue théologique. Anselme n'a pas la notion précise du surnaturel, et de sa transcendance au regard de notre raison, non plus que de sa distinction d'avec la nature. Toute la méthode n'en est-elle pas viciée ? On serait tenté, au premier abord de répondre : oui. Et le oui s'appuierait non seulement sur les prétentions insoutenables du *Monologion*, à l'égard de la Trinité, mais aussi sur celles du *Cur Deus homo*, qui veut démontrer la nécessité de l'Incarnation.

Devant ces conséquences, plus d'un a reculé. On a dit qu'An-

(1) *Monologion*, I, Migne, t. CLVIII, col. 145. Dans le texte de Migne il y a *putat ;* c'est *puto* qu'il faut lire.

(2) *Ibid.*, 29-79, col. 182-222.

(3) *Monologion*, I, col. 145.

selme ne prétendait pas *démontrer,* au sens propre du mot, mais seulement donner des raisons de convenance, comme fait saint Thomas dans la *Somme théologique* et dans le *Contra Gentes ;* on a dit qu'il procédait dans l'hypothèse surnaturelle, et non à la seule lumière de la raison. Aucune de ces réponses n'est d'accord avec les textes. Nous voyons, à n'en pouvoir douter, que l'objet du *Monologion* est précisément de retrouver avec la raison seule, les vérités de la foi. Le procédé est le même dans le *Proslogion,* dont le but est de trouver une idée grâce à laquelle nous retrouvions par la raison tout ce que la foi nous dit de l'essence divine : « Quæcumque credimus de divina essentia (1). » Il est le même encore dans le *Cur Deus homo.* Anselme suppose, dans le second livre de cet ouvrage, qu'on ne sache rien du Christ, « quasi nihil sciatur de Christo », et prétend arriver à poser l'hypothèse de Dieu fait homme comme une hypothèse nécessaire, « ex necessitate omnia quæ de Christo credimus fieri oportere (2) ».

Il faut le reconnaître de bonne grâce, il y a là une erreur. Pour n'avoir pas suffisamment distingué les deux domaines, Anselme a cru pouvoir retrouver, prouver même, par la raison, les mystères de la foi. Mais faut-il conclure de là que tout, dans sa méthode, est mauvais, que tous ses raisonnements portent à faux? Ce serait en avoir une idée bien inexacte.

On peut avoir une idée confuse, effet, en ce qu'elle a de fondamental, d'une intuition heureuse, mais où se mêlent des éléments inexacts ou imparfaitement analysés; on peut avoir une bonne idée qu'on applique mal, en la portant hors du domaine qui lui convient. Augustin a eu l'intuition nette que l'homme actuel n'était pas dans l'état où Dieu l'a créé, et donc n'était pas dans l'état normal. Il ne se demanda jamais, d'une façon nette et précise, si cet état primitif, cet état normal, était tellement naturel que Dieu n'eût pu nous créer sans les dons qui faisaient l'apanage de ce bienheureux état. Cette question ne devait se poser que plus tard. En attendant qu'elle fût résolue, bien des textes se présentaient dans l'œuvre d'Augustin, qui

(1) *Proslogion*, Proœmium, Migne, t. CLVIII, col. 223.
(2) *Cur Deus homo*, Præfatio, Migne, t. CLVIII, col. 562.

permettaient de regarder l'état historique comme l'état naturel de l'homme ; de confondre, par conséquent, ce qui était de fait, avec ce qui devait être de droit. Augustin ne s'était pas nettement posé la question. A plus forte raison ne l'avait-il pas résolue à faux. Mais Baius et Jansenius devaient venir qui la résoudraient mal : ils trouvèrent, en faveur de leur solution, des mots d'Augustin, qui prenaient, dans la solution nouvelle de la question, un sens qu'ils n'avaient pas dans l'esprit du maître. L'expression d'une idée confuse, mais vraie, en ce que le saint Docteur avait voulu dire, devenait l'expression d'une idée fausse. L'Église ne parvint à maintenir la vérité qu'elle avait toujours crue, avec une conscience plus ou moins nette, qu'en s'exprimant de façon à faire croire, si l'on ne regarde que les mots, qu'elle condamnait la doctrine même de saint Augustin : elle ne condamnait que sa façon de parler, laquelle était devenue dangereuse, occasion ou véhicule d'erreur.

Du même genre est le cas d'Anselme. Il eut, lui aussi, l'intuition nette de l'aspect rationnel des mystères chrétiens et de l'usage que l'on pouvait faire de la raison dans les choses de la foi. Mais la question de la distinction des deux domaines ne s'était pas posée devant lui dans toute son ampleur, ni avec toute la netteté voulue. Il entrevit bien des choses, et fit un merveilleux usage de sa belle intelligence pour s'expliquer ce qu'il croyait. Mais il n'avait pas d'idée claire sur la valeur absolue et la portée de pareilles explications. De là quelques confusions, de là parfois des erreurs. Nous avons constaté la confusion et l'erreur. Mais rien ne serait faux comme de ne voir que cela. Même dans les traités que nous avons signalés, la part de l'erreur est fort limitée. Saint Thomas d'Aquin n'aura qu'à préciser quelques notions, qu'à éviter quelques écueils pour nous donner, dans la *Somme contre les Gentils,* des études tout analogues à celles d'Anselme dans le *Monologion,* le *Proslogion,* le *Cur Deus homo,* et de tout point irréprochables. Chez Anselme déjà, la méthode se montre très efficace, soit dans les traités où elle n'évite pas tout écueil, soit dans d'autres traités, où les positions étaient autres. Dans le *De fide Trinitatis,* ou dans le *De processione Spiritus sancti,* Anselme s'est trouvé être, par la méthode rationnelle, le grand défenseur du dogme catholique

contre l'hérésie de Roscelin qui abusait de la raison pour le saper par la base, ou contre le schisme grec, qui ne savait pas voir que, dans ce qu'il professait explicitement, il y avait implicitement ce qu'il refusait d'admettre.

Aussi l'Église, sans fermer les yeux sur ce qu'il y a encore d'imparfait dans la théorie anselmienne des rapports entre la raison et la foi, se plaît-elle à reconnaître le mérite d'Anselme et à saluer en lui le docteur qui a ouvert la voie à l'élaboration du dogme par la méthode scolastique. Naguère encore la magistrale Encyclique de Pie X le redisait solennellement au monde chrétien. Anselme n'est pas le théologien scolastique parfait ; mais il est, dans toute la force du terme, le croyant qui philosophe sa foi pour se l'expliquer : il a trouvé la formule de la scolastique, *fides quærens intellectum*, et il a ouvert la voie où bientôt saint Thomas la dépassera.

Si de la méthode nous passons au procédé, et le passage est à peine sensible — si peu sensible que les deux notions sont souvent regardées comme équivalentes, et que pour les distinguer il faut convenir d'appeler *méthode* les principes directeurs et *procédés* les applications particulières de ces principes — si donc de la méthode, ainsi entendue, nous passons aux procédés, quelques traits se présentent à nous comme distinctifs de la manière anselmienne. Il vaut la peine de les signaler au moins en passant.

La dialectique d'Anselme est plus dégagée, plus libre d'allure que celle de saint Thomas. Elle n'en est pas moins serrée, ni moins rigoureuse. Ce qui la distingue surtout ce n'est pas l'accumulation d'arguments, comme c'est le cas dans le *Contra Gentes* et même dans la *Somme théologique ;* c'est la poussée logique, c'est la vigueur qui va jusqu'au bout de ses raisons. Je ne sais s'il y a dans toute la Scolastique rien de suivi et de lié comme le *Monologion*. De ce chef, le procédé anselmien se rapproche de la manière platonicienne.

Il s'en rapproche par un autre trait encore. La dialectique anselmienne est plutôt employée à la recherche qu'à la démonstration : elle s'efforce de résoudre un problème plutôt que de démontrer une vérité acquise. La conclusion n'est pas tant : C'est ce qu'il fallait démontrer, que : C'est ce que nous cher-

chions, ou : C'est la question que nous avions à élucider. Le *Monologion* est le modèle du genre ; le *Proslogion* et le *Cur Deus homo* sont à peu près de même allure : ce sont des voyages de découverte.

On est sûr d'ailleurs de ne découvrir que le dogme ou des vérités en accord avec le dogme. Si l'on aboutissait ailleurs, c'est qu'on aurait fait fausse route ; car Anselme nous dit, avec une netteté parfaite, notamment en tête du *De fide Trinitatis*, « qu'aucun chrétien ne doit jamais supposer faux ce que l'Église catholique croit de cœur et confesse de bouche : « Nullus... Christianus debet disputare quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit (1). » Si l'on n'aboutit pas, il n'y a pas à donner des cornes dans le vide, « non immittat cornua ad ventilandum », mais à courber la tête dans l'adoration, « sed submittat caput ad venerandum ». Au contraire, si l'on trouve quelque chose, si la lumière se fait sur quelque point du dogme, il en faut rendre grâce à Dieu. Ce sont les conditions de la recherche en matière si haute et si fort au-dessus de nos petites intelligences.

Anselme n'est si hardi dans ses démarches rationnelles que parce qu'il est d'une fermeté inébranlable dans sa foi. Il faut voir avec quelle ironie il se moque de ceux qui « dès qu'ils commencent à pousser des cornes d'une science présomptueuse, et trop peu avancés encore pour se rendre compte que qui se croit savant ne sait pas encore comme il faut savoir, veulent dans leur présomption, avant d'avoir des ailes spirituelles par la solidité de la foi, s'élever aux plus hautes questions de la foi ». Il sait, lui, que l'humaine sagesse, trop confiante en elle-même, aura plutôt fait de se briser contre le roc solide de la foi que d'arracher ce roc inébranlable. La foi ferme au point de départ est la condition pour comprendre : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Vouloir monter tout d'abord par l'intelligence à l'échelle de la foi, c'est se condamner à descendre des échelons d'erreur. Anselme, tout en étant un chercheur passionné, se gardera donc jamais de disputer contre la vérité de la foi confirmée par les Pères : il ne veut pas être la chauve-

(1) *De fide Trinitatis*, c. I, Migne, t. CLVIII, col. 263.

souris ou le hibou, qui incapable de voir le ciel sinon dans la nuit, disputerait des rayons du soleil à son midi contre l'aigle qui d'un regard qui ne fléchit pas, contemple le soleil lui-même (1).

D'ailleurs, il va de soi qu'il ne faut pas établir de démarcations précises entre le procédé de recherche et le procédé de démonstration ; moins encore regarder le procédé de recherche comme propre à saint Anselme et le procédé de démonstration comme propre à saint Thomas. Car saint Thomas procède aussi à l'occasion, par la méthode de recherche, en maint endroit notamment du *Contra Gentes;* Anselme, en retour, a des chapitres que l'on pourrait croire du Docteur Angélique. Cependant, la différence générale demeure, et l'on peut dire que par là saint Anselme est plus près de Platon, saint Thomas plus près d'Aristote.

Ce procédé de recherche s'accommode fort bien, comme on sait, du dialogue ; et c'est en dialogue que Platon disserte. Anselme a fait quelquefois de même. Il y avait là évidemment, un instinct d'artiste. Car, à la différence des Scolastiques, Anselme n'est pas seulement un penseur qui écrit ; partout et toujours, il est écrivain. Par une exception trop rare, hélas ! dans le monde des Pères et des théologiens, les opuscules d'Anselme sont des morceaux soignés, on pourrait dire achevés dans leur genre. Non pas qu'Anselme ait des prétentions littéraires. Mais il est artiste, et il a l'amour du beau, comme nous avons eu déjà occasion de l'indiquer. Il parle quelque part des belles idées que l'on aime, et de la joie qu'on sent à comprendre et à regarder les mystères de la foi. Il y a je ne sais quoi d'esthétique dans ses méditations les plus abstruses : il aime les belles choses ; il souffre de voir un vilain tableau de Notre-Seigneur (2). Il ne peut s'accommoder du négligé, de l'à-peu-près ; il préfère avoir une partie d'un manuscrit bien copiée, que le tout émaillé de fautes (3) : il veut l'achevé en tout.

(1) Je ne fais, en toute cette page, que traduire librement ce que dit Anselme au chapitre premier du *De fide Trinitatis*, contre les prétentions présomptueuses de Roscelin. Voir Migne, t. CLVIII, col. 263-264.

(2) Voir le *Cur Deus homo*, l. I, c. I et II, Migne, col. 361-364,

(3) *Epistol.* l. I, LI, Migne : t. CLVIII, col. 1120.

Nous n'aurions pas à nous arrêter sur ce point, s'il ne s'agissait là que de forme et de style. Mais la pensée y est intéressée, et les procédés théologiques d'Anselme s'en ressentent. La forme dialoguée tient à la même préoccupation *pour une part,* c'est lui qui nous le dit dans le *Cur Deus homo,* au premier chapitre du premier livre.

Pour une part aussi, mais pour une part seulement, on peut expliquer par le même sens du beau, qu'Anselme ne traite que des questions détachées, qu'il étudie à loisir dans des opuscules composés avec soin, qui font un tout ; c'est par monographies, comme nous disons à présent, qu'il procède toujours Il choisit une question très précise, très délimitée, et il y applique toutes les ressources de sa puissante raison, de sa dialectique vigoureuse et admirablement soutenue. On sent, d'ailleurs, dans ces sujets relativement restreints, un homme qui domine sa matière et qui est maître de l'ensemble. Cet ensemble même, peu s'en faut que nous ne l'ayons dans l'ensemble de ses opuscules. Mais ceci nous amène à dire un mot des résultats du travail anselmien et de sa méthode, des doctrines du maître et de son apport à l'œuvre théologique.

## III

Le temps n'était pas venu encore des *Sommes théologiques,* et rien n'indique, chez Anselme, l'idée de ces vastes constructions dont nous voyons apparaître les premiers essais, trente ou quarante ans seulement après sa mort. Anselme ne s'occupe donc que de questions détachées.

Mais ces traités spéciaux, peu s'en faut qu'ils ne touchent à toutes les questions dogmatiques que nous trouverons plus tard dans les *Sommes.* Essence divine, Trinité, incarnation, théologie des Anges, grâce et Providence surnaturelle, libre arbitre et jeu de la volonté humaine en face des tendances nécessaires de l'homme, des poussées de la grâce et des exigences de la prédestination infaillible, chute et rédemption, traits épars d'une théologie mariale et d'une théorie de l'Église auxquelles presque rien ne manquerait, si ces traits étaient grou-

pés, indications nombreuses sur les rapports de la raison et de la foi, modèles de prières à Dieu et de toutes les relations de l'âme avec lui, ainsi que de l'appel aux saints, d'où se dégage une admirable théorie de la grâce, de la prière, de l'intercession des saints, du mérite de l'homme appuyé sur les mérites de Jésus-Christ, mainte autre chose encore que l'on pourrait signaler : on voit qu'Anselme touche presque à tous les points de la théologie catholique.

Il n'y touche jamais en vain. Quand il a traité une question on peut dire que la théologie en est faite, pour une bonne part. Il restera à compléter, à corriger parfois ; mais nous avons la substance du traité. Partout où il a passé, il a tracé le sillon, il a semé des idées fécondes. Que d'explications il a mises en avant, qui sont passées depuis dans l'enseignement commun ! Tantôt c'est une vue profonde, une distinction lumineuse ; tantôt c'est une formule heureuse condensant en une phrase un dogme qui attendait encore son expression définitive. Peu d'hommes ont eu comme lui le don de créer des formules immortelles. Il a été comme personne un initiateur.

Nul n'a mieux raisonné les attributs divins, ni ne les a mieux déduits et groupés. Si sa formule de Dieu, dans le *Proslogion*, « ens quo majus cogitari non potest », est moins belle que celle d'*acte pur*, ou d'*ipsum esse*, il faut remarquer que ce n'est pour lui qu'un point de départ, la notion vulgaire que tout le monde a dans l'esprit. Même remarque pour l'idée qui va servir de base au *Monologion*, celle de Dieu comme étant le bien suprême, et par là même, le souverainement grand. Aussi bien il reste à Anselme le mérite d'avoir, le premier, posé pratiquement le problème que l'on devait appeler plus tard, celui de l'essence métaphysique de Dieu. Nul n'a poussé avec plus de vigueur, dans toutes ses conséquences, la notion des relations opposées dans la Trinité. N'est-il pas le premier aussi qui ait montré clairement ce qu'il y a d'infini dans le péché, et comment il fallait un Homme-Dieu pour l'expier dignement? Sur le péché originel, ses explications sont devenues classiques, il n'y a eu qu'à les compléter. Les distinctions sur la volonté *antécédente* et *conséquente*, sur les diverses sortes de *nécessité*, ne sont pas, sans doute, de son invention ; mais qui

mieux que lui les a utilisées pour la solution des problèmes que maintenant encore on ne saurait résoudre sans y recourir ?

Plusieurs de ses formules sont passées dans le langage théologique ou dogmatique. Celle-ci, par exemple, sur la transmission du péché originel : « Spoliavit persona naturam bono justitiæ in Adam, et natura egens facta omnes personas quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit (1). »

Celle-ci encore sur la sainte Vierge : « Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret, etc. (2). Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere. Deus igitur est Pater rerum creatarum et Maria mater rerum recreatarum (3). » On sait que la première de ces formules est devenue classique, notamment pour la défense de l'Immaculée Conception ; les autres expriment, on ne peut mieux, le rôle de Marie comme Mère de grâce et corédemptrice : elles sont à chaque instant citées par ceux qui étudient l'universelle intercession de Marie et sa part dans toutes les grâces qui nous viennent de Dieu. Telle de ces formules Anselmiennes, dégagée et tant soit peu condensée est devenue comme une définition de foi. Celle-ci, par exemple : « In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio (4). »

Là même où il n'a pas dit le dernier mot, là même où il a pu s'égarer, il a le don d'attirer l'attention des esprits les plus puissants et de les passionner pour les questions qui l'ont passionné lui-même. Que de disputes, par exemple, autour du fameux argument ontologique pour prouver l'existence de Dieu ! Et tout dernièrement encore le *Times* ouvrait ses colonnes à une discussion entre un anglican et un catholique, sur l'opinion de saint Anselme au sujet de l'Immaculée Conception

(1) *De conceptu virginali*, c. XXIII, MIGNE, t. CLVIII, col. 457.

(2) *De conceptu virginali*, c. XVIII, col. 451.

(3) *Orationes*, oratio LII. MIGNE, t. CLVIII, col. 956.

(4) C'est la formule du décret d'Eugène IV : *Pro Jacobitis*. Voir *Enchiridion* Denzinger-Bannwart, n. 703. C'est à peu près la formule d'Anselme. Voir *De processione Spiritus sancti*, c. II, MIGNE, t. CLVIII, col. 288 et passim.

de la sainte Vierge (1). Anselme n'a donc pas dit le dernier mot de la théologie chrétienne, il s'est fourvoyé quelquefois. Mais il est parmi les grands initiateurs, il a ouvert les voies; « il y a lui-même marché si avant, comme le disait naguère Pie X dans son Encyclique sur le grand docteur d'Aoste, que la gloire de ceux qui sont venus après n'a pas éclipsé la sienne, pas même celle de saint Thomas, qui, s'il a quelquefois à corriger les assertions de son illustre prédécesseur, n'a fait, en bien des cas, que les reprendre en les éclairant et les perfectionnant ».

J.-V. BAINVEL,

*Professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris.*

(1) Les catholiques n'ont aucune peine à reconnaître que saint Anselme n'est pas pour l'Immaculée-Conception. Le livre où elle est défendue *eo professo* n'est pas de lui, mais de son disciple Eadmer. Cela d'ailleurs n'est de conséquence que pour qui nie tout développement du dogme postérieurement au IVe siècle, comme font les Anglicans, illogiques en cela comme en tant d'autres choses. Un catholique, au contraire, trouve en saint Anselme un exemple typique de la théorie du développement dogmatique par le passage de l'implicite à l'explicite. Car Anselme, dont les textes explicites sont défavorables au « dogme nouveau », nous fournit, dans la formule que nous citions plus haut sur la pureté incomparable de Marie, *qua major sub Deo nequit intelligi*, un argument de valeur en faveur de la croyance implicite au dogme qu'il semble rejeter.

# LA SAINTETÉ EN SAINT ANSELME

## THÉORIE ET PRATIQUE

Faire ressortir en saint Anselme la sainteté : c'est-à-dire la qualité maîtresse et comme centrale qui rayonne de toute sa vie, qui conditionne tous les titres sous lesquels il s'offre à l'admiration des siècles, philosophe, théologien, controversiste abbé, archevêque, pasteur d'âmes et vengeur de la liberté de l'Église : c'est une tâche assurément ardue et délicate, et je dois me faire pardonner de l'avoir acceptée.

Heureusement, j'ai deux sûrs moyens d'analyse de cette grande âme éprise de vérité : la règle bénédictine et la correspondance du saint. La règle nous dit la formation de son âme; et sa correspondance nous révèle quels furent, dans l'ampleur de la règle, les principaux jalons de son orientation spirituelle. Car, ainsi qu'il est écrit de saint Benoît, saint Anselme n'enseigna aux autres que ce qu'il mit lui-même en pratique.

### I

Tout enfant, saint Anselme voulait gravir les montagnes, qui forment à la cité d'Aoste une ceinture austère et grandiose, pour toucher le ciel de sa petite main. Son intelligence réalisa de merveilleuses ascensions : mais en lui tout fut équilibré, et sa vie morale s'éleva à de prodigieuses hauteurs de vertu et de sainteté. La règle bénédictine enseigna au moine du Bec que pour monter, il faut descendre ; que, plus on s'abaisse par l'humilité, plus on s'élève vers Dieu. Elle lui mit entre les mains l'échelle mystérieuse, ayant pour montants l'âme et le

corps, dans laquelle le maître a inséré les douze degrés qui graduent l'ascension. Et saint Anselme gravit les douze degrés qui vont de la crainte de Dieu au parfait détachement de soi-même, et il parvint à la perfection de l'amour.

Serait-ce une banalité que de représenter l'humilité comme la caractéristique de sa sainteté ? L'humilité n'est-elle pas la condition essentielle de toute sainteté, puisque celle-ci n'est que l'imitation de Celui qui a dit : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*. Quoi qu'il en soit, s'il faut mesurer la hauteur de la sainteté par la profondeur de l'humilité, affirmons que saint Anselme fut d'une sainteté éminente ; car son humilité est un abîme qui donnerait le vertige, si Dieu ne s'y trouvait pas enclos. Le pieux abbé, le saint archevêque se regarde sincèrement comme le plus misérable des pécheurs, comme l'opprobre du cloître et de l'Église. Il est impossible de lire les prières qu'il nous a laissées, sans être saisi et confondu par les accents de son humilité, qui vont jusqu'à être déchirants, quoique toujours confiants et abandonnés.

Consulté par des disciples, par des amis, par des personnes séculières, sur les conditions du salut, sur les règles du progrès intérieur, sur des perplexités de conscience, saint Anselme en revient toujours à cette loi de la gravitation des âmes vers Dieu, l'humilité. « N'oubliez jamais, écrit-il, qu'il s'agit de monter vers le ciel, sous peine de descendre vers l'enfer ; or, on monte par l'humilité, on descend par l'orgueil (1). » On reconnaît le disciple de saint Benoît, et quel disciple ! le commentateur de la sainte règle, et avec quelle précision, quelle maîtrise il la commente !

## II

Tout en restant constamment dans l'axe de la sainte règle, saint Anselme en traduit l'esprit par des vues ingénieuses et profondes, qui nous indiquent le cours habituel de ses méditations, et desquelles, si je ne me trompe, se dégage une struc-

(1) Voyez en particulier les lettres 137 et 138, troisième série.

ture de vie intérieure, qu'il est fort intéressant de considérer.

Lisez par exemple la lettre II de la première série de sa correspondance, adressée au moine Lauzon, qui avait sollicité de lui le compendium de la vie sainte. Saint Anselme déclare que la sainteté s'acquière par la continuité du progrès intérieur, par l'effort soutenu vers un état toujours plus parfait. Et il donne comme stimulant à cet effort la maxime du Seigneur : *Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus.* Il est, dit-il, nécessaire de se séparer de la multitude, si l'on veut arriver au salut ; mais il ne suffit pas encore de s'associer au petit nombre ; parmi ce petit nombre, il faut choisir les meilleurs comme compagnons de son ascension. Car il y a dans l'axiome du Seigneur une imprécision voulue, qui ne permet pas que l'on croie avoir assuré son salut, si l'on ne s'attache pas aux plus fervents, à ceux dont l'élection ne saurait faire doute pour personne (1).

Saint Anselme est si pénétré de cette considération qu'il la reproduit dans les mêmes termes à la lettre 43 (première série) et dans des termes analogues à la lettre 18 (troisième série) écrite à la comtesse Ida alors qu'il était archevêque. — Cet enseignement semblera austère ; en définitive, n'est-ce pas celui du Sauveur : *Faites effort pour entrer par la porte étroite?* Celui de saint Paul : *Courez de manière à remporter le prix?* Celui de saint Pierre : *Cherchez plutôt à assurer votre vocation et élection par vos bonnes œuvres?*

Mais ce souci de progresser toujours en s'associant à ceux qui mènent la vie la plus parfaite, n'entraînera-t-il pas avec soi l'instabilité? Ne verra-t-on pas se dépeupler certains monastères au profit d'autres estimés plus fervents? Ou même se vider les monastères pour remplir les solitudes? Saint Anselme n'admet pas cette conséquence. Dans la lettre 29 (première

(1) Quoniam namque inter multos vocatos pauci sunt electi, certi sumus omnes, Veritate dicente ; sed quam pauci sunt, incerti sumus cuncti, Veritate tacente. Quapropter quisquis nondum vivit ut pauci, aut vitam suam corrigendo inter paucos se colligat, aut cum certitudine reprobationem timeat. Qui vero se de paucis esse jam judicat, non statim de securitate electionis confidat. Quippe quoniam nemo nostrum scit in quantam paucitatem redigantur electi, nullus utique novit si jam sit inter paucos electos, licet jam paucorum sit similis inter multos vocatos. Nullus igitur respiciendo penset quam multos in via cœlestis patriæ præcedit ; sed indeclinabiliter in anteriora intentus sollicite consideret, si jam pariter cum iis, de quorum electione nemo fidelis dubitat, incedat.

série) adressée à son cher Lauzon, il le met en garde contre plusieurs tentations subtiles, et notamment contre celle de l'instabilité. Ses paroles sont très remarquables.

« Celui, dit-il, qui met la main à la forte entreprise de la vie cénobitique, doit, à moins qu'on ne prétende abuser de lui pour le mal, s'étudier à prendre racine par amour pour Dieu dans le monastère de sa profession, et chasser de son esprit toute idée de changement. S'il lui arrive de penser qu'ailleurs il rencontrera un surcroît de vie religieuse et de ferveur, qu'il traite cette pensée d'illusion : ou bien les choses ne sont pas ailleurs ce qu'il les croit être, ou bien il présume trop de ses forces pour une vie plus austère, ou bien il n'a pas mérité d'avoir ce qu'il désire ainsi (1). » Qu'il reste donc là où il est. Il a jeté des fondations, qu'il élève dessus l'édifice de sa vie spirituelle ; il a planté un arbre, qu'il l'arrose, mais qu'il ne le transplante pas ; il est à l'abri dans le port, qu'il n'y excite pas un tourbillon par sa légèreté et son impatience. L'esprit de constance et de mansuétude le maintiendra dans la paix, tandis que la crainte de Dieu le stimulera et le conduira progressivement à la délectation du saint amour. — Le saint attachait à cet enseignement de la stabilité une telle importance, qu'il y renvoie étant archevêque, dans la lettre 103 (troisième série) à Garnier qui voulait embrasser la vie monastique.

Ainsi voilà deux éléments bien déterminés dans la vie spirituelle : un élément qu'on peut appeler dynamique, la poussée en haut, le progrès indéfini ; et l'élément statique, je veux dire la stabilité. Ici je songe à nos cathédrales, établies sur une base solide, et qui montent : elles élèvent leurs bras et elles croisent leurs mains vers le ciel : est-ce assez ? Non, au croisement des voûtes, jaillit la flèche. La cathédrale ne cesse de monter, que lorsqu'elle a épuisé la résistance des murs et des

(1) Quicumque cœnobitarum forte propositum aggreditur, expedit ei ut in quocumque monasterio professus fuerit, nisi tale fuerit ut ibi malum invitus facere cogatur, tota mentis intentione amoris radicibus ibi radicare studeat... Gaudeat se jam tandem invenisse ubi, se non invitum sed voluntarium tota vita mansurum, omni transmigrandi sollicitudine propulsa, deliberet... Quod si sibi videtur majora quædam ac utiliora spirituali fervore appetere quam illi præsentis monasterii institutionibus liceat, æstimet aut se falli, sive præferendo paria paribus vel majora majoribus, sive præsumendo se posse quod non possit ; aut certe credat se non meruisse quod desiderat.

contre forts, épuisé l'atténuation progressive de la structure. Et elle donne, même arrêtée dans ses lignes, l'impression d'un élan qui se continue.

## III

La perfection est indéfinie : mais comment se vérifiera son progrès sur un thème d'observances plutôt communes ? Par le fini du détail, par l'obéissance dans les petites choses qui suppose le renoncement toujours actuel à la volonté propre. Il n'est pas de parole des Saints Livres qui revienne plus souvent sous la plume de saint Anselme que celle-ci : *Quiconque méprise les petites choses tombera peu à peu,* et il y ajoute cette autre maxime : *Celui qui craint Dieu ne néglige rien.* « Il est, dit-il, de constante expérience, que la fidélité aux petits détails de l'observance maintient la vigueur d'un Ordre, tandis que le relâchement dans les choses légères le mène à sa ruine (1). » Pour un vrai religieux, il n'y a rien de petit de ce qui est renfermé dans l'obéissance ; il fuit le péché, mortel ou véniel, simplement parce qu'il est péché. Un ami se reconnaît à la délicatesse de ses procédés ; une âme sainte évite tout froissement dans l'amour unique qu'elle voue à Jésus-Christ son Sauveur. Ah ! combien souvent saint Anselme recommande le mérite exquis d'une obéissance, qui recueille les énergies de l'âme sous l'œil de Dieu pour lui plaire de moment en moment, sans laisser de jeu à la volonté propre. Voyez les lettres 30, 49, 54, 125, 151 (troisième série), écrites par le saint durant son épiscopat.

Le tentateur essaiera sans doute de troubler, de déranger l'âme ainsi appliquée au travail de sa perfection ; il jettera au travers de ses méditations des pensées inutiles et même dangereuses ;

(1) Certissimum namque est, quod in multis ecclesiis experimento didicimus, quia in monasterio ubi minima districte custodiuntur, ibi rigor ordinis monachorum inviolabiliter permanet ; ubi vero minimi excessus negliguntur, ibi totus ordo paulatim dissipatur et destruitur. Si igitur de virtute in virtutem et de profectu ad profectum vultis ascendere, semper timete in singulis minimis Deum offendere. Non debetis considerare quam parva sit res quam contra prohibitionem facitis, sed quantum malum sit inobedientia quam pro parva re incurritis (*Epist.*, lib. III — *Epist.*, XLIX).

il ira jusqu'à inquiéter les sens. Quelle conduite à tenir dans ces occurences? Il faut, dit le saint (lettre 133, troisième série), persister dans l'application à des pensées bonnes et saintes, et faire mépris des suggestions diaboliques, enfin, éviter avec soin d'en concevoir de la tristesse. Car, observe-t-il, « l'âme est sans cesse rappelée vers les objets qui l'impressionnent en joie ou en tristesse; elle ne se débarrasse de leur obsession que par l'indifférence et le dédain ». Il est aussi d'une capitale importance d'étouffer les tentations à leur début, « avant que leur tête venimeuse n'ait pénétré dans l'âme imprévoyante et distraite. » (1)

On le voit, saint Anselme envisage l'œuvre de la perfection comme un fait de continuité et de patience, qui se parachève sans que rien d'extraordinaire paraisse au dehors, et qui est compatible avec tous les milieux. A la lettre 34 (troisième série il développe sa pensée comme il suit :

« Dieu tient pour bon serviteur celui qui, dans l'ordre où il l'a placé, s'efforce d'atteindre à la perfection. Encore que nous ne puissions pas tous arriver au plus haut sommet de la perfection, nous ne serons pas exclus du nombre des bons (selon ce que dit l'Écriture, *vos yeux ont vu ce qui est imparfait en moi et tous seront inscrits dans votre livre*) si nous persévérons dans un effort vigoureux vers la perfection qui convient à notre état. Que les laïques réalisent cette effort viril et soutenu dans leur condition de vie, les clercs dans la leur, les moines dans la leur. Que ceux qui sont appelés à une vocation plus parfaite dépassent en humilité ceux qui servent Dieu à un degré inférieur; car plus on profite en humilité. plus on s'élève et plus on excelle dans les autres vertus. C'est pourquoi, fils très cher (le saint écrit à un de ses disciples), n'oublie jamais à quel degré ta vocation t'a placé, et ne crois pas avoir atteint la sain-

(1) Neque doleatis, neque contristemini de illarum infestatione, quamdiu, illas sicut dixi contemnendo, nullum eis præbetis assensum : ne occasione tristitiæ redeant ad memoriam et suam improbitatem resuscitent. Hanc enim habet meus hominis consuetudinem, ut hod unde delectatur aut contristatur, sæpius ad memoriam redeat, quam hoc quod negligendum sentit aut cogitat... Facile hujusmodi suggestiones extinguuntur, si principium earum, secundum prædictum consilium, extinguimus ; difficile vero, postquam caput earum intra mentem admittimus.

teté qui te convient, si tu n'as pas dépassé en perfection ceux qui ne sont pas appelés aussi haut que toi (1). »

Cette vue compréhensive de l'Église dans les différents états de vie qu'elle comporte, cette diversité dans les exigences de perfection qui permet à chacun de se sanctifier, corrigent l'austérité de la sentence de saint Anselme, qui semblait raréfier jusqu'à l'extrême le nombre des élus. Oui, chacun est mis à même de faire son salut dans la condition de vie où Dieu l'a placé ; mais nul n'en acquerra la consolante assurance, que celui qui tend, d'un effort viril et soutenu, vers le degré de perfection auquel il est convié.

Mais quelle est la perfection, commune à tous quoique relative à chacun ? C'est la perfection de la charité. Dans la lettre 22 de la deuxième série, saint Anselme traite de la charité avec un grand charme. Il la considère tout d'abord dans son plein épanouissement au sein de la patrie céleste, dont tous les heureux habitants sont rois parce que leur volonté identifiée à celle de Dieu a toujours son accomplissement. Or, il nous est donné de participer dès ici-bas à cet état royal, si nous ne voulons que ce que Dieu veut, ce qui est le propre effet et la marque du véritable amour. Mais l'amour de Dieu réclame un cœur vide de tout autre amour ; car tout autre amour (dominant) lui est contraire. Le travail de la vie chrétienne consiste donc, d'une part à se vider de tout amour incompatible avec l'amour de Dieu ; de l'autre, à s'appliquer aux œuvres qui, provenant de l'amour de Dieu, en sont le soutien et l'aliment. Il comporte un effort positif, méditations et prières, compassion du prochain et bonnes œuvres ; et simultanément un effort comme négatif, fuite du monde, mépris de ses richesses, de ses

(1) Bonus quisque fidelis ab eo judicatur, qui in suo gradu perfectionem attingere conatur. Nam etsi ad perfectionis summam pariter pervenire non possumus, non tamen erimus extra numerum bonorum (sicut scriptum est, *imperfectum meum viderunt oculi tui et in libro tuo omnes scribentur*), si ad eam perfectionem incessanter et fortiter conari velimus. Conentur laïci in suo ordine, clerici in suo, monachi in suo, viriliter semper proficere, ut illi qui superioris propositi sunt, eos qui inferioris sunt, superent humilitate ; in qua quantum homo magis proficit, tanto magis sublimatur et aliis virtutibus excellit. Quapropter, fili charissime, semper memor esto cujus propositi gradum ascenderis, nec unquam vitæ tuæ sanctitas sufficiat, nisi ea illos qui inferiorum graduum sunt, transcenderis.

honneurs, de ses plaisirs, pauvreté, soumission, humilité. On arrive ainsi à la consommation de la charité (1).

Cette belle synthèse, présentée dans un raccourci sublime, accuse l'évidente parenté qui existe entre saint Anselme et saint François de Sales. Même discrétion souveraine ; même idéal de perfection, même application à la vie intérieure, à la sanctification du moment présent. Seulement saint François de Sales a donné toute leur ampleur harmonieuse aux principes si précis posés par son illustre devancier et compatriote, il y a huit siècles.

Même après l'œuvre de saint François de Sales, il n'est pas inutile de se reporter à la correspondance de saint Anselme. Mise en contact avec la spiritualité des Pères de l'Église et notamment de notre saint docteur, notre spiritualité moderne y prendra une saveur contemplative, et se ramènera à l'unité des grandes vues.

## IV

Il me reste à dire brièvement comment saint Anselme a mis en pratique les enseignements de haute sagesse et de sainte humilité qu'il donnait à ses disciples. Archevêque, il reste moine, c'est-à-dire l'homme de soumission, de dépendance, l'homme aussi de la vie contemplative ; sa féconde existence, féconde, dis-je, par ses travaux immortels et les services rendus à l'Église, se développe dans le même plan et suit invariablement la même ligne.

(1) Da amorem et accipe regnum ; ama et habe. Ama Deum plus quam teipsum, et jam incipis tenere quod tibi perfecte vis habere. Concorda cum Deo et cum hominibus, si tamen a Deo ipsi non discrepent ; et jam incipis cum Deo et cum omnibus sanctis regnare. Nam secundum quod tu concordabis modo cum Deo et cum hominibus, in illorum voluntate concordabit Deus tuus, et omnes sancti tecum in tua voluntate. Si ergo vis esse rex in cœlo, ama Deum et homines, et mereberis esse quod optas. Hunc vero amorem non poteris habere perfectum, nisi evacueris cor tuum ab omni alio amore... Sicut contraria nunquam simul integre conveniunt ; sic nec iste amor cum ullo alio amore in uno corde. Hinc est quod qui cor suum implent dilectione Dei et proximi, nihil aliud volunt nisi quod vult Deus, aut quod vult alius homo, tantum si non sit contra Deum. Hinc est quod instant orationibus et cœlestibus colloquiis, quia dulce est illis desiderare Deum, et loqui et audire et cogitare de illo quem multum amant, etc...

Remarquons tout d'abord la consultation qui décide de la vie monastique du saint docteur. Résolu de se donner à Dieu, il hésitait entre trois partis : consacrer en restant dans le monde son intelligence et sa fortune au service de l'Église et des pauvres, se retirer dans une solitude ou se fixer dans un monastère ; quant au choix du monastère, s'il penchait pour le Bec où la Providence avait conduit ses pas, Cluny n'était pas pour lui sans attrait. Lanfranc son illustre maître se récusa de lui donner une direction, et lui conseilla de s'en remettre à la décision du vénérable Maurille, archevêque de Rouen. Lanfranc et Anselme allèrent ensemble trouver le prélat ; ils traversèrent la grande forêt qui s'étend au delà du Bec. « Or, dit Eadmer, Anselme se tenait en une telle disposition d'âme, que, si Lanfranc lui eût commandé de rester dans la forêt et de n'en jamais sortir, il y aurait fixé son séjour. » Maurille prononça qu'Anselme devait embrasser l'état monastique ; le saint reçoit cette décision comme venant de Dieu, et se fait moine au Bec. C'est là à tout jamais le lieu de son repos ; il s'y applique avec une ferveur merveilleuse à l'exercice de toutes les vertus (1).

Trois ans après, Herluin, le vénérable fondateur et abbé du Bec, choisit Anselme, pour l'éminence de sa vertu et de sa doctrine, comme son prieur, en remplacement de Lanfranc nommé abbé de Caen. Cette promotion d'un jeune moine éveille les défiances et les jalousies des moines plus âgés ou plus anciens de profession. Anselme désarme ces esprits malveillants, et se les concilie par les beaux exemples de sérénité de vie et de sincérité d'affection qu'il leur donne (2).

Cependant les affaires séculières auxquelles il se trouve mêlé, lui le grand contemplatif, le fatiguent à ce point, qu'il se résout à démissionner de sa charge de prieur. Encore une fois, il s'en va consulter le saint archevêque Maurille ; celui-ci lui fait cette réponse remarquable : « Restez à votre poste, mon cher fils ; je sais par expérience que plusieurs, pour s'être dérobés par amour du repos à la charge des âmes, sont tombés dans l'apathie et sont allés de mal en pis. Ne quittez donc pas votre

(1) Ead. : *De vita S. Anselmi*, lib. I, p. 3.
(2) Ead., lib. I, p. 4.

charge, sinon par l'ordre de votre abbé, et si vous êtes appelé à un poste plus en vue, ne vous refusez pas à l'accepter. Car vous n'en resterez pas au degré où vous êtes ; je sais qu'une plus haute prélature vous attend (1). »

Cette réponse brisa l'âme d'Anselme, et dans un sens elle l'anéantit ; mais elle y resta comme l'indication sûre de la volonté de Dieu : de cette indication souveraine, de ce brisement douloureux, jaillit la vie pastorale du saint, inaugurée au Bec, consommée à Cantorbéry.

En effet, à la mort de l'abbé Herluin, il est nommé abbé du Bec par l'unanimité des suffrages de ses frères. Alors a lieu cette scène touchante : Anselme se prosterne à terre en refusant la charge d'abbé, les moines s'y prosternent pour qu'il l'accepte. Comment se dénouera cette lutte ? Dans l'âme d'Anselme retentit la parole de Maurille : « Accepte, ou crains de résister à Dieu lui-même. » Anselme courbe le front et les épaules sous la charge d'abbé (2).

La même scène se renouvelle au sujet de l'archevêché de Cantorbéry. Le saint est assailli par la requête des évêques qui veulent le promouvoir à ce siège ; il refuse, il se débat ; il verse d'abondantes larmes, il jette du sang par le nez ; les évêques se prosternent, il se prosterne lui aussi. On lui applique le bâton pastoral à la main qu'il tient obstinément fermée. Mais de nouveau retentit dans le secret de son cœur la parole impérative : « Accepte, ou crains de résister à Dieu lui-même. » Et il se résigne à être lié sous le même joug, vieille brebis, à ce taureau indomptable qu'est Guillaume le Roux (3).

Après une promotion si violentée, Anselme est accusé par la malveillance et l'envie d'avoir tenté de décliner l'épiscopat par une fausse et tapageuse humilité ; il se disculpe de cette calomnie auprès de ses frères du Bec par une ouverture d'âme d'une telle candeur, où l'accent de l'humilité prend une intonation si magnanime, qu'il n'est pas de plus beau langage dans les annales de la sainteté (4).

(1) Ead., lib. I. p. 5.
(2) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. I, p. 9.
(3) Ead. : *Historiæ novorum*, lib. I, p. 36.
(4) *Epist.*, lib. III. — *Epist.*, I, VII.

Il m'importait de montrer que le moteur secret de cette grande âme fut toujours une pensée de soumission et de dépendance ; c'est elle qui fit violence à son attrait ardent vers le repos du cloître, pour la jeter dans le tourbillon des affaires temporelles, et dans la mêlée où s'agitaient les grands intérêts de l'Église.

Dieu, pour récompenser Anselme, lui fit cette grâce qu'à une époque de confusion, contraint le plus souvent à une vie errante, il tint tête aux accablantes difficultés d'une situation critique, où nous le voyons presque seul debout au milieu des chancelants ou des tombés ; et qu'en même temps il put se réserver au fond de son âme une région sereine, où il vaquait aux nobles spéculations qui attiraient son regard intérieur.

Il est vrai que son exil lui fournit des occasions de vivre dans la retraite, en moine. C'est ainsi qu'il quitte Rome, pour refaire sa santé ébranlée en Apulie, dans un domaine monastique appelé Schlavia, que gouvernait un ancien moine du Bec. Là il reprit ses habitudes de vie claustrale, et acheva son magnifique traité intitulé : *Cur Deus homo* (1).

De même, après le concile tenu à Saint-Pierre du Vatican, Anselme « alla rejoindre à Lyon son ami le cardinal Hugues, après s'être fait donner pour supérieur, par le pape Urbain II, le moine Eadmer son compagnon de voyage. Placé sous cette tutelle, le prélat se consolait de l'exil en travaillant ; il aimait à se figurer que, rentré dans la règle d'obéissance monastique, il remplissait scrupuleusement la tâche imposée par son supérieur. Il se montrait, du reste, si docile envers celui-ci, qu'il ne se permettait pas un mouvement sans sa permission (2) ». Il écrivit alors ses deux traités : *De Conceptu virginali* et *De humana Redemptione*.

A ce spectacle d'obéissance, ou plutôt au spectacle de cette faim d'obéissance, dans un prélat que le pape traitait comme un autre lui-même, *quasi comparem vel alterius orbis apostolicum,* peut-on ne pas s'écrier : Oh ! la sainte âme ! Oh ! le vrai moine !

(1) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. II, p. 20.
(2) Montalembert : *Les Moines d'Occident*, t. VII, p. 246.

## V

Mais si le ferme esprit d'Anselme prenait l'essor par dessus les questions irritantes et complexes qui obsédaient sa conscience d'évêque, son cœur les dominait plus encore par la droiture de ses intentions et par sa charité apostolique. La charité est le fruit magnifique de l'humilité.

Anselme aimait ses frères en religion : avec quelle charité ardente, avec quel charme d'épanchement ! On le voit par sa correspondance. Ses lettres les plus tendrement affectueuses se réfèrent à l'époque où il était prieur au Bec ; elles démontrent avec évidence que la vie du cloître, bien loin de dessécher le cœur, le fait surabonder en effusions de dilection sainte. La paternelle et discrète affection d'Anselme pour le jeune Osbern, son amitié pour Gondulphe qui, après avoir été son compagnon sous les arceaux du cloître, devient son collègue dans l'épiscopat, forment, dans la glorieuse vie du grand docteur, des épisodes d'une beauté pénétrante. Ses adieux aux moines du Bec, et spécialement aux plus jeunes, alors qu'il est élevé sur le siège de Cantorbéry, égalent ou même dépassent en émotion déchirante les plus célèbres pages similaires des annales ecclésiastiques ; à la même époque, saint Robert de Molesme adressait des adieux analogues, et presque dans les mêmes termes, à ses frères de Cîteaux qu'il devait quitter sur un ordre formel du pape.

Anselme aimait, de la même charité débordante, ses ennemis. Il s'interpose pour éviter à Guillaume le Roux une sentence d'excommunication, que le pape veut fulminer ; et quand ce roi prévaricateur et impie est frappé par la main de Dieu d'une mort tragique et subite, il le pleure à chaudes larmes, il ne peut se consoler parce qu'il redoute sa perte éternelle (1).

Le saint archevêque était d'ailleurs coutumier de ces larmes. Eadmer nous apprend que, si on lui présentait au cours de ses voyages un malade à guérir, un malheureux à consoler, il était navré de compassion, il ne pouvait contenir ses pleurs. Et

(1) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. II, p. 23.

maintes fois ses pleurs devenaient une semence de faits miraculeux (1).

Il est acquis en effet que Dieu se plut à relever par des miracles la sainteté d'Anselme. L'eau qui servait à lui laver les mains, les restes de ses repas, contenaient et portaient aux malades des grâces de soulagement et de guérison (2).

Il n'est pas jusqu'aux bêtes des champs, jusqu'aux oiseaux du ciel, qui n'éprouvent les effets de la compassion d'Anselme. Certains traits de sa vie rappellent les récits des *Fioretti* : il sauve de la dent des chiens un lièvre qui se réfugie sous sa monture, il rend à la liberté un oiseau qu'un enfant tient attaché à un fil ; à ces occasions, il fait à ses compagnons une grave leçon sur les pièges que les démons tendent aux âmes imprudentes, sur l'acharnement avec lequel ils les poursuivent. De vieilles estampes représentent notre saint avec un lièvre blotti dans la manche de sa coule (3).

La Providence entourait Anselme d'attentions délicates. C'était au déclin de sa grande vie. Son dégoût de toute nourriture était tel, qu'on ne savait plus comment soutenir ses forces défaillantes. Pressé par les instances de ses frères, il leur dit : « Peut-être mangerais-je de la perdrix si j'en avais. » On bat inutilement la campagne pour en trouver, quand une martre, qui traversait le chemin avec une perdrix entre les dents, lâche sa proie et s'enfuit. Eadmer raconte qu'Anselme ayant mangé de cette perdrix, les forces commencèrent à lui revenir (4).

Je passerai peut-être pour un naïf et un ingénu, en transcrivant ces choses. Je pourrais dire qu'un trait analogue est rapporté de saint Thomas d'Aquin, et même avec des circonstances plus étonnantes encore (5). Mais j'avoue sans détour que je me complais en cette ingénuité des vieux chroniqueurs, qui racontaient avec candeur ce dont ils avaient été témoins, et qui ne s'étonnaient pas des délicatesses dont Dieu use à l'égard de ses

(1) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. II, p. 22.
(2) Ead., lib. II, p. 12.
(3) Ead., lib. II, p. 17.
(4) Ead., lib. II, p. 25.
(5) Acta Sanct., martii, t. I, *vita S. Thomæ*, c. x, p. 675. — Saint Thomas, malade à Fossa-Nova, désira manger d'un poisson qui ne se pêche pas en ces parages; et un pêcheur lui en apporta, par un phénomène qui tenait du miracle.

serviteurs. Elles prouvent l'éminence de leur sainteté. Dieu s'étudie à leur plaire en toutes choses, parce qu'en toutes choses ils se sont étudiés à plaire à Dieu ; il va au devant de leurs moindres désirs, avec une ponctualité vraiment divine ; il les traite en amis, que peut-on dire de plus ?

## VI

Recueillons-nous un instant devant la grande figure de saint Anselme.

Il est l'homme de la tradition ; on ne peut signaler dans son œuvre dogmatique une seule brisure avec l'enseignement des Pères ; et il en est en même temps l'initiateur de génie qui fraie la voie à saint Thomas d'Aquin.

Il est l'homme de la foi intègre ; et, par le ressort de la foi, il pousse la raison aux spéculations les plus hardies, elles n'ont d'autres bornes que le voile qui cache l'essence des choses et la face de Dieu lui-même.

Il est l'homme du cloître, et à cause de cela il devient l'homme de l'Église.

Il est très grand par l'esprit ; il ne l'est pas moins par le cœur.

C'est un saint, et un saint qui caractérise une époque, un style.

Disons, si l'on veut, qu'il marque un âge de transition ; j'aimerais mieux dire, un âge d'éducation, de formation de la pensée chrétienne.

Il représente, dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce qu'est le roman dans l'architecture ; il a, de ce style, la gravité religieuse, la mâle robustesse, la vigueur interne qui soutient tout l'édifice sans l'appui des arcs-boutants. L'œuvre de saint Anselme porte en germe la scolastique, comme le roman contient le gothique avec ses merveilleuses efflorescences.

Comme caractère de sainteté, Anselme exprime à son plus haut degré la sainteté du moine, qui reste le contemplatif de vocation dans la vie active la plus dévorante ; il ne fait céder son attrait vers le repos du cloître que devant la claire manifestation de la volonté de Dieu ; mais une fois livré à cette volonté, il accomplit des œuvres héroïques, il vient à bout des situations

les plus critiques ; il rend à l'Église que la puissance séculière prétend avilir et asservir sa liberté et sa dignité.

Saint Anselme est le type le plus accompli de la sainteté bénédictine.

Dieu veuille donner à son Église de tels contemplatifs !

D. Bernard MARÉCHAUX,
*Abbé de Sainte-Françoise-Romaine.*

---

# LES FÊTES D'AOSTE

## EN L'HONNEUR DE SAINT ANSELME

---

Les fêtes du VIII^e centenaire de saint Anselme furent inaugurées le 21 avril en l'église primatiale de Saint-Anselme du Mont-Aventin à Rome. Là, sous la haute direction du révérendissime abbé D. Hildebrand de Hemptinne, primat de l'ordre Bénédictin, s'est ouvert le collège des hautes études où se forme à la science sacrée une élite de jeunes gens, provenant des diverses congrégations qui militent sous la Règle de saint Benoît. Saint Anselme est le patron de ce collège international. Il convenait que la mémoire du saint docteur y fût célébrée tout d'abord ; et elle le fut avec la dignité et l'ampleur des fonctions liturgiques, qui caractérisent les fêtes bénédictines, et en particulier celles de l'église primatiale de l'Aventin. Son Éminence le Cardinal Vicaire officia, entouré de plusieurs archevêques et évêques, la plupart appartenant à l'ordre bénédictin, et d'un grand nombre d'abbés.

Aoste, la ville natale de saint Anselme, ne pouvait rester étrangère au centenaire de son très illustre fils. Un nouvel évêque, M^gr Jean-Vincent Tasso, de la congrégation des Lazaristes, venait de prendre possession de ce siège épiscopal, vacant par la démission du très méritant M^gr Duc. C'était pour le nouvel évêque une entreprise, qui ne manquait pas de difficulté, que d'organiser des fêtes en rapport avec le grand nom de saint Anselme. Dans son humilité si vraie et dans sa douceur souriante, M^gr Tasso se montra intrépide et magnanime ; secondé par son chapitre riche en hommes de valeur, il déploya de rares qualités d'initiative et d'organisation ; et, Dieu bénissant son zèle, les fêtes réussirent avec un éclat qui dépassa les prévisions et les espérances.

Elles commencèrent le 2 septembre, pour se terminer le 8 ; et durant cette période, l'affluence à Aoste des étrangers et des populations de la vallée, l'enthousiasme de la foi et de la piété, allèrent en grandissant.

Elles étaient présidées par S. Ém. le cardinal Richelmy, archevêque de Turin, légat du Pape pour la circonstance ; le prince de l'Église était entouré d'une bonne partie de l'épiscopat subalpin ; deux prélats anglais, Mgr Bourne, archevêque de Westminster, et Mgr Burton, évêque de Clifton, figuraient dans le cortège du légat, ainsi que Mgr le prévôt du Grand-Saint-Bernard, trois abbés, et un grand nombre de dignitaires ecclésiastiques ou représentants des Ordres religieux...

Qu'on me pardonne ces préliminaires un peu arides ! Les fêtes prirent un saisissant relief du décor incomparable des montagnes : bien assise dans la plaine, la petite ville d'Aoste est entourée par les géants des Alpes, dont les glaciers étincellent au soleil. Et puis, combien n'est-elle pas elle-même intéressante et suggestive par ses monuments romains, par ses tours moyenâgeuses, par sa cathédrale et sa collégiale Saint-Ours, celle-ci flanquée d'un très beau cloître roman ! Mais ce n'est pas une description d'Aoste que je prétends faire. Toutefois, si l'ambiance influe sur la trempe d'esprit des hommes, ne puis-je pas dire que le génie de saint Anselme fut sollicité à ses merveilleuses ascensions dans la science divine, par l'impression subsistante en lui des hautes cimes qui entourèrent son berceau ?

Les fêtes furent liturgiques, populaires, et en même temps agrémentées de séances académiques et de littérature mariale pour les esprits cultivés. Le déploiement des grandes fonctions pontificales ne laissa rien à désirer : tour à tour officièrent le cardinal-légat, l'archevêque de Verceil, Mgr Bourne, et le révérendissime abbé D. Robert de Kerchove, représentant de l'abbé primat des Bénédictins ; les discours, soit du matin, soit du soir, furent prononcés par le cardinal-légat et par deux évêques ; deux bénédictins français s'étaient fait entendre durant le triduum préparatoire. Je ne puis taire l'impression que je rapportai de l'éloquence de S. Ém. le cardinal-légat : si élevée et si substantielle, et tout ensemble si simple, si imprégnée d'aromes évangéliques, d'ailleurs merveilleusement fluide et vraiment inépuisable.

Le caractère populaire des fêtes ressortait du pavoisement de la petite ville, dont les longues rues étroites, parées d'oriflammes et de tentures, ressemblaient à des nefs interminables d'église, ayant pour fond les montagnes et pour voûte le ciel ; des processions si pittoresques, avec leurs confréries où les hommes et les femmes étaient costumés d'aubes blanches ou de tuniques franciscaines ; de ces illuminations enfin faites de guirlandes de verres multicolores, que

rehaussa l'embrasement du mont Emilius, le soir du 7. Beaucoup de montagnards étaient descendus de leurs villages : population simple et même fruste, mais profondément croyante. Le saint évêque d'Aoste avait dit à ses braves gens : « Confessez-vous et communiez, pour gagner les indulgences papales. » Et ils assiégeaient les confessionnaux, et ils se pressaient à la table sainte.

J'en viens aux séances de l'Académie de Saint-Anselme et du Congrès marial. L'érudition a dominé dans les premières ; et, comme de juste, dans les secondes, la dévotion s'est déversée à pleins bords. Il y a eu des séances mouvementées, pleines d'intérêt, et même d'imprévu par l'intervention de plusieurs évêques. Ainsi qu'il arrive toujours, les travaux surabondaient, et les séances n'ont pas suffi à en donner même une lecture sommaire.

La seule note proprement théologique fut donnée par Mgr Burton, évêque de Clifton ; il posa carrément la question si saint Anselme avait appuyé ou combattu la doctrine sur l'Immaculée-Conception ; il montra que le grand docteur était impressionné, comme tous les hommes de son temps, par l'objection de l'universalité du péché originel ; mais il observa que, tandis que le saint mettait l'objection sur les lèvres de Boson son interlocuteur, lui-même posait le principe duquel découle l'immunité de Marie en ces termes caractéristiques : « Il convenait que Marie, destinée à avoir un même fils avec le Père céleste, resplendît d'une telle pureté, qu'il n'y en eût pas de plus grande que la sienne. » Remarquons en passant la similitude de cet argument avec la fameuse preuve anselmienne de l'existence de Dieu : d'un côté l'Être incréé, ressortant par l'affirmation de sa grandeur transcendante ; de l'autre Marie, proclamée comme l'idéal de pureté, allant à imiter la pureté divine.

Évidemment, le Congrès marial, même s'inspirant de saint Anselme, ne pouvait sortir de son cadre, aborder en lui le penseur génial, le métaphysicien subtil et profond.

C'est le penseur plutôt que l'archevêque ou le moine, que le ciseau d'un jeune sculpteur a cherché à reproduire dans la statue de saint Anselme, inaugurée et bénite au cours des fêtes, le 6 septembre. Elle porte le pallium pontifical ; mais le galbe général est d'une statue antique, orateur ou philosophe. Il me semble que Démosthène est représenté avec ces traits émaciés et ce geste large. L'inspiration en un mot, est profane, et le visage vraiment trop flétri, même pour un ascète.

Cette statue est révélatrice d'une mentalité, qui ressort également de l'inscription posée sur la maison natale de saint Anselme (recon-

struite, mais gardant un aspect seigneurial). On y lit : « Il sut allier aux splendeurs de la foi, le culte de la raison. » Ou encore : « Il lutta contre les grands de la terre, avec une énergie indomptable pour le droit, la justice et la liberté. » Saint Anselme a cultivé puissamment la raison, il n'a pas eu pour elle un culte ; il a lutté pour la liberté de l'Église, laquelle d'ailleurs contient et consacre toutes les libertés. Je n'insiste pas.

La cérémonie de l'inauguration et bénédiction de la statue du saint réunit les autorités religieuses et civiles. Le discours proprement inaugural, prononcé en français par un chanoine d'Aoste, fut d'une belle tenue. Après que le cardinal-légat eut accompli le rite de la bénédiction, M. Julien Charrey, syndic d'Aoste, lut également en français une allocution très remarquable, très littéraire, dans une note franchement chrétienne. Mgr Burton, évêque de Clifton, fit en italien une improvisation chaleureuse ; Mgr Bourne, archevêque de Westminster, salua saint Anselme, avec une grande élévation d'idées, en une langue française très pure, au nom de l'Angleterre sa patrie d'adoption. Entre le berceau du saint à Aoste, et son tombeau à Cantorbéry, il s'est écoulé pour lui trente années de profession monastique sur le sol français : ces trente années demandaient à être relevées et illustrées, elles le furent excellemment par M. Milon, secrétaire général de la Congrégation des Lazaristes. Je ne saurais taire la joie que m'a causée ce beau discours presque improvisé, où vibrait une âme si française. Saint Anselme n'est pas seulement italien ou anglais ; il est nôtre aussi. Il a puisé sa formation bénédictine, qui l'a rendu si puissant en doctrine et en œuvres, dans le grand renouveau monastique, dont la France au XIe siècle fut le théâtre, par Cluny, par la Chaise-Dieu, par Molesme et Cîteaux, et par l'abbaye normande du Bec.

Je saisis l'occasion de noter que la langue française est celle de la vallée d'Aoste ; et j'ajouterai que l'on y tient chèrement à la conserver, contre toute tentative de lui substituer la langue italienne. Les vénérables membres du chapître ne sont pas les moins décidés, quoique bons sujets italiens, à s'opposer énergiquement à cette substitution.

Par suite, les fêtes, encore qu'italiennes, ont présenté une teinte française très accentuée. Mais ne reste-t-il pas à célébrer en l'honneur du saint docteur des fêtes purement françaises ? L'abbé du Bec les mérite bien.

Il reste aussi à étudier en lui le penseur, le métaphysicien, l'initiateur hardi qui a frayé les voies à la scolastique, et que saint Tho-

mas d'Aquin ne doit pas faire oublier. C'est ce que se propose de faire, dans des proportions très amples, et avec la compétence que chacun se plaît à lui reconnaître, la *Revue de Philosophie*, à laquelle je suis honoré, comme témoin des fêtes d'Aoste, de communiquer ces brèves notes.

---

# RECENSION DES REVUES

---

**Rivista storica benedettina.** — Fascicule spécial en l'honneur de saint Anselme, Septembre 1909. — Luigi d'Isengard : *Profilo di sant Anselmo d'Aosta* (13-21).

P. Lugano : *Sant' Anselmo e il monachismo benedettino della congregazione Beccense.* (27-49). — Court aperçu sur les idées monastiques de saint Anselme. — La brièveté de la vie présente et le jugement final doivent dominer toute la vie du moine. Le saint Docteur recommande aux religieux la stabilité dans le monastère qu'ils ont choisi, l'obéissance, la patience, l'abnégation, l'amour de ses frères et l'observance rigoureuse des règles.

D. B. Trifone. O. S. B. : *Sant' Anselmo e la scuola del Bec* (49-56). — Saint Anselme ne se contente pas de renouveler les méthodes de l'enseignement théologique, en se servant hardiment de toutes les ressources de la philosophie pour mieux approfondir les dogmes révélés ; il apporte le plus grand soin à l'éducation proprement dite : il veut qu'on traite les enfants et les jeunes gens avec bonté et mansuétude.

D. Bernard Maréchaux : *La procession du Saint-Esprit d'après saint Anselme* (59-64). — Brève et très substantielle analyse de l'opuscule de saint Anselme intitulé : *De la procession du Saint-Esprit.* Le saint Docteur établit que le principe de la procession du Saint-Esprit est ce en quoi le Père et le Fils sont une même chose, à savoir la nature divine en tant qu'elle est une et indivise dans le Père et le Fils. Donc le Saint-Esprit procède *également, conjointement* et *simultanément* de l'un et de l'autre. Saint Anselme corrobore cette doctrine de tous les textes de l'Écriture indiquant une relation d'origine entre

le Fils et le Saint-Esprit, et termine par la réfutation des objections présentées par les Grecs.

F. G. Frutaz : *Saint Anselme et la vallée d'Aoste* (67-89). — L'auteur trace d'abord brièvement le tableau des conditions religieuses, politiques et sociales de la vallée d'Aoste au XIe siècle. Ensuite il parle des Anselme qui ont occupé l'Évêché d'Aoste, de quelques autres membres de cette famille, des parents de saint Anselme et de ses relations avec la maison de Savoie. Dans son quatrième paragraphe, il s'occupe des lettres du saint à sa famille, pleines de tendresse, de confiance, d'amabilité naïve et de poésie. Enfin il termine par l'histoire du culte de saint Anselme dans la vallée d'Aoste.

Mgr Auguste Duc : *Une relique de saint Anselme à la cathédrale d'Aoste* (95-98).

P. Enrico Rosa S. I. : *S. Anselmo di Aosta e la sua missione in Inghilterra* (101-116). — Le premier voyage de saint Anselme en Angleterre date de l'année 1079. Il gagna tous les cœurs par son affabilité et sa douceur. Sa prédication produisit des fruits merveilleux : il avait un art admirable de rendre intelligibles à tous les vérités les plus sublimes, par des exemples tirés des objets qui leur étaient familiers. A partir de cette époque, saint Anselme visita fréquemment l'Angleterre. L'auteur raconte, en terminant, son élévation au siège de Cantorbéry.

A. Lepidi O. P. : *La prova ontologica dell' esistenza di Dio e sant' Anselmo* (118-127).

*Di Lanfranco de Pavia maestro di sant' Anselmo e delle sue memorie* (135-164).

---

## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

---

St George STOCK. — *The Ion of Plato.* Un vol. in-16 de XVI-44 pages. Oxford, Clarendon Press.

*Annuaire du bureau des longitudes 1910.* Paris, Gauthier-Villars.

Dr Karl KRIENELKE et J.-H. LAMBERTS. — *Philosophie der Mathematik.* Un vol. in-8°. Berlin, Meyer und Müller.

A. MATAGRIN. — *La Psychologie sociale de G. Tarde.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Paris, Alcan.

*Notes sur Auguste Comte, par un de ses disciples.* Un vol. in-8° de 186 pages. Paris, Georges Crès.

E. BODRERO. — *Eraclito, testamonianze E. Frammenti.* Un vol. in-12 de 212 pages. Turin, Fratelli Bocca.

J. NOVICOW. — *La critique du Darwinisme social.* Un vol. in-8° de 407 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris Alcan.

CL. ROUX. — *Les récentes applications du Jordanisme à la notion de l'espèce et à l'agriculture.* Une broch. gr. in-8° 40 pages. Lyon, imprimerie Rey.

---

# TABLE DES MATIÈRES DU TOME XV

## NOTRE ENQUÊTE SUR LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE


**F. Blanche** . . . . . La notion de vérité dans le pragmatisme . . . . . 5
**Comte Domet de Vorges** . De Kant à saint Thomas . . . . 26
**P. Gény** . . . . . Le problème critique et la perception extérieure. . . . . 243
**G. Sortais** . . . . . Nature du syllogisme inductif . . 39


## PHILOSOPHIE


**S. Belmond** . . . . . La perfection de Dieu d'après Duns Scot . . . . . 353


## PSYCHOLOGIE


**L.-M. Billia** . . . . . A quoi servent les laboratoires de psychologie ? . . . . . 528
**G. Jeanjean** . . . . . La Pédagogie nouvelle. (1er article.) 516
**N. Vaschide et R. Meunier** Les Théories de l'attention . . . 119
**A. Wessels** . . . . . La liberté et les phénomènes d'automatisme . . . . . 45


## PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE


**H. Driesch** . . . . . Biologie et transformisme. . . . 481
**A. Véronnet** . . . . . L'Atome nécessaire. 1er article. . 256
2e article. . 374


## PHILOSOPHIE DU DROIT


**R. Saleilles** . . . . . L'origine du droit et du devoir. . 140


## HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE


**B. Adlhoch** . . . . . Saint Anselme et Gaunilon . . . 673
**M. Baëlen** . . . . . Le mécanisme moniste de Taine.

2e article . . . . . 60
3e article . . . . . 272
4e article . . . . . 396
**J. Bainvel** . . . . . La Théologie de saint Anselme . . 724
**E. Beurlier**. . . . . Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme . . . . . 692
**Comte Domet de Vorges** . Le milieu philosophique à l'époque de saint Anselme . . . . . 605
**J. Dræseke** . . . . . Sur la question des sources d'Anselme . . . . . 639
**A. Dufourcq** . . . . . Saint Anselme, son temps, son rôle. 593
**P. Duhem** . . . . . Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote . . 163
**J. Geyser** . . . . . La preuve *a priori* de l'existence de Dieu chez saint Anselme . . . 665
**A. Lepidi** . . . . . La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme. 655
**J. Louis**. . . . . La détermination des concepts de matière, d'entendement et de raison dans la philosophie de Schopenhauer. . . . . 179
**B. Maréchaux** . . . . . La sainteté en saint Anselme. Théorie et pratique . . . . . 747
**A. Porée** . . . . . L'École du Bec et saint Anselme. . 618
**A.-D. Sertillanges**. . . . Le désir et la volonté selon saint Thomas d'Aquin . . . . 501

## ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

**T. Lauret** . . . . . L'objet de la métaphysique . . . 540
**G. Sembel** . . . . . L'habitude . . . . . 547

## CONGRÈS

Le VIe Congrès international de psychologie à Genève. . . . 426

## DISCUSSION

Lettres de MM. Domet de Vorges et Fonsegrive . . . . . 440

## REVUE CRITIQUE

**G. Michelet** . . . . . Revue critique de morale, 2e article. 289

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

**Dr Amrheim** . . . . . Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt und ihre Weiterbildung bis

| | | |
|---|---|---|
| | auf die Gegenwart. . . . . | 562 |
| **P. de Backer**. . . . . | Theologia naturalis . . . . . | 80 |
| **R. Bazardjian** . . . . . | Schopenhauer, der philosoph des Optimismus . . . . . | 561 |
| **J.-H. Boex-Borel** . . . . | Le Pluralisme . . . . . | 317 |
| **R. Bonola** . . . . . | Die Nichteuklidische Geometrie . | 328 |
| **G.-S. Brett**. . . . . | The philosophy of Gassendi . . . | 334 |
| **Carra de Vaux** . . . . . | La Doctrine de l'Islam . . . . . | 460 |
| **Davillé** . . . . . | Leibniz historien. . . . . | 329 |
| **J. Dedieu** . . . . . | Montesquieu et la tradition politique anglaise en France . . . . | 333 |
| **G. Deherme** . . . . . | Auguste Comte . . . . . | 327 |
| **H. Dehove**. . . . . | Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien. . . . . | 446 |
| **A. Diès** . . . . . | La définition de l'être et la nature des idées dans le sophiste de Platon . . . . . | 93 |
| **A. Diès** . . . . . | Le cycle mystique . . . . . | 94 |
| **H. Dreyer**. . . . . | Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel . | 97 |
| **G. Fonsegrive** . . . . . | Essais sur la connaissance . . . | 448 |
| **P. Gaultier**. . . . . | Reflets d'histoire . . . . . | 210 |
| **Ch. Henry** . . . . . | Psychobiologie et énergétique . . | 323 |
| **Hobbes** . . . . . | Léviathan . . . . . | 556 |
| **W. Hunziger**. . . . . | Das Christentum im weltanschauungskampf der Gegenwart . | 451 |
| **W. James**. . . . . | Précis de Psychologie . . . . . | 322 |
| **K. Joël** . . . . . | Der freie Wille. . . . . | 557 |
| **K. Jungmann**. . . . . | René Descartes, eine Einführung in seine Werke. . . . . | 217 |
| **Mgr Le Roy** . . . . . | La Religion des Primitifs . . . . | 88 |
| **Lipps**. . . . . | Mythenbildung und Erkenntnis. . | 557 |
| **C. Lucas de Pesloüan**. . . | Les systèmes logiques et la logistique. . . . . | 454 |
| **F. Maugé** . . . . . | Le rationalisme comme hypothèse méthodologique . . . . . | 314 |
| **J. Maxwell**. . . . . | Le crime et la société . . . . . | 457 |
| **A. Meyer** . . . . . | Étude critique sur les relations d'Erasme et de Luther . . . . | 560 |
| **E. Naville** . . . . . | Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives . . . | 200 |
| **H. Ollion** . . . . . | La philosophie générale de John Locke . . . . . | 214 |
| **J.-O'Sullivan**. . . . . | Vergleich der methoden Kants und Hegels, etc . . . . . | 97 |

**J. Pacheu** . . . . . Psychologie des mystiques chrétiens. . . . . 453
**J.-L. Perrier** . . . . . The Revival of Scholastic Philosophy in the 19th century . . . . 91
**J.-B. Pratt**. . . . . The Psychology of religious belief. 208
**F. Rademaker** . . . . . Kants Lehre, vom innern Sinn in der Kritik der reinen Vernunft. . . 96
**A. Rosmini** . . . . . Maxims of Christian perfection . . 336
**H. Roulleaux-Dugage** . . Théorie des principes de l'absolu . 320
**S. Rzewuski** . . . . . L'optimisme de Schopenhauer . . 95
**F. de Sarlo et G. Calo** . . La patologia mentale in rapporto all' Etica e al Diritto . . . . . 86
**Dr E.-H. Schmitt** . . . . Kritik der Philosophie vom Standpunkt der Intuitiven Erkenntnis . 204
**A. Schopenhauer** . . . . Métaphysique et esthétique . . . 459
**H. Sturt**. . . . . Idola theatri. A criticism of Oxford thought . . . . . 201
**Sully-Prudhomme** . . . . Le lien social . . . . . 327
**P. Tisserand** . . . . . Maine de Biran . . . . . 221
**N. Vaschide** . . . . . Psychologie de la main. . . . . 207
**G. del Vecchio** . . . . . Presupposti filosofici della nozione del Diritto . . . . . 211
**P. Volkmann**. . . . . Materialistische Epoche und Monistische Bewegung . . . . . 321
**Zuccante** . . . . . Socrate . . . . . 559

## CHRONIQUES

**P. Bovet** . . . . . Ernest Naville . . . . . 349
Note sur le mouvement des idées en Espagne pendant le premier semestre 1909 . . . . . 239
Les sujets de dissertations philosophiques proposés dans les Universités aux examens de la session de juillet. . . . . 474
Programme du concours d'agrégation de philosophie en 1910. . . 479
Concours Hugues . . . . . 480
L'enseignement de la philosophie dans les Universités des pays de langue française (1909-1910) . . . . . 587

*Le Gérant :* L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 499-12-09.

(Dec No.
# 5025

Saint Anselm de Canto. (Dec. No.
Rev. de Phil. 1909)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

5025.